JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
A. BARTH, BERGAIGNE, CLERMONT-GANNEAU, J. DARMESTETER, J. DERENBOURG,
FEER, FOUCAUX, GUYARD,
HALÉVY, OPPERT, REGNIER, RENAN, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME IV



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

À L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXXIV

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1884.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 27 JUIN 1884.

La séance est ouverte à 1 heure par M. Adolphe Regnier, président.

Le procès-verbal de la précédente séance générale est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Scherzer, consul de France à Canton, présenté par MM. Barbier de Meynard et Specht.

Gérard Devèze, élève de l'École des hautes études, présenté par MM. Bergaigne et Hauvette-Besnault.

G. Féraud, rue Rovigo, 61, à Alger, présenté par MM. Barbier de Meynard et Basset.

Hélouis, chancelier du consulat général de Beirout, présenté par MM. Schefer et Pavet de Courteille.

M. le Président donne lecture d'un décret autori-

sant la Société asiatique à accepter le legs de 10,000 fr. qui lui a été fait par feu le Dr Sanguinetti.

La parole est donnée à M. Zotenberg, qui lit, au nom de la Commission des censeurs, son rapport sur l'état des finances de la Société. Des remerciements sont votés à MM. les Censeurs et à la Commission des fonds.

M. James Darmesteter lit son rapport annuel sur les travaux du Conseil. Le Conseil lui vote des remerciements.

Il est procédé au dépouillement du scrutin, dont les résultats sont consignés dans le tableau ci-joint.

La séance est levée à 3 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 37 : Les transformations politiques de l'Italie sous les empereurs romains, par C. Jullian. Fasc. 38 : La vie municipale en Attique, par B. Haussoulier. Fasc. 39 : Les figures criophores dans l'art grec, l'art gréco-romain et l'art chrétien, par A. Veyriès. Paris, E. Thorin, 1884. In-8°.

Par la Société. *Le Globe*, journal géographique, organe de la Société de géographie de Genève. T. XXIII, 4e série, tome III, bulletin n° 2. Genève, Burkhardt, 1884. In-8°.

— *The american journal of philology*, edited by B. L. Gildersleeve. Baltimore : the editor, april 1884. In-8°, n° 17 du vol. V, 1.

— *Report on the council of the China branch* of the

Royal Asiatic Society for the year 1882. Journal, new series, vol. XVII, part. 2. Shanghai, Noronha and sons, 1884. In-8°.

Par la rédaction. *Journal des Savants*, mai 1884. Paris, Imprimerie nationale, 1884. In-4°.

Par la Société. *Revue de l'Extrême Orient*, publiée sous la direction de M. Henri Cordier. Tome II, n° 4, octobre-novembre-décembre 1884. Paris, Leroux. In-8°.

— *Bulletin de la Société khédiviale de géographie.* Le Caire, secrétariat de ladite Société, 1884. In-8°.

— *Johns Hopkins University studies*, second series, IV : Samuel Adams, *The man of the town-meeting*, by J. K. Hosnier. Baltimore, 1884. In-8°.

Par la rédaction. *Indian antiquary*, vol. XIII, april, mai, juin 1884. Bombay, 1884.

— *Annales auctore Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*, II, III, sectionis secundæ pars tertia, quam edidit I, Guidi. Leyde, Brill, 1884. In-8°.

Par le gouvernement de l'Inde anglaise. *Archæological survey of India.* Report in north and south Bilsar in 1880-1881, by Cunningham and Garrick, vol. XVI. Calcutta, 1883. In-8°.

Par la rédaction. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XXXVIII. Leipzig, 1884. Brockhaus. In-8°.

— *The twenty-fith annual report of the trustees of the Cooper Union for the advancement of science and art.* May 28th 1884. New-York, 1884. In-8°.

Par l'éditeur. *Der Prediger über den Wert des Da-*

seins. Wiederherstellung des bisher zerstückelten Textes, Uebersetzung und Erklærung, von Gustav Bickell. Inspruck, à la librairie de l'Université wagnérienne, 1884. In-8°.

Par les auteurs. *Opuscules et traités d'Abou'l-Walid Merwan ibn Djanah, de Cordoue*, texte arabe, publié avec une traduction française, par MM. J. et Hartwig Derenbourg. Paris, Imprimerie nationale, 1880. In-8°.

Par l'auteur. *A grammar of the classical arabic language*, translated and compiled from the works of the most approved native or naturalized authorities. Introduction and part. I : *the noun*. Allahabad, 1883. In-4°, by Mortimer Sloper Howell. (Les parties II et III de cet ouvrage ont été reçues antérieurement.)

— *Le voyage de Montferran de Paris à la Chine*, publié d'après un manuscrit de la bibliothèque de la Faculté de médecine de Montpellier, par L. M. Devic. Paris, Maisonneuve et Leclerc, 1884. In-8°.

— *Une légende cosmogonique*, par M. H. de Charencey. Le Havre, imprimerie Lepelletier, 1884. In-8°.

— *Le livre de Sîbawaihi*, traité de grammaire arabe, par Sîboûya, dit Sîbawaihi, texte arabe publié d'après les manuscrits du Caire, de l'Escurial, d'Oxford, de Paris, de Saint-Pétersbourg et de Vienne, par Hartwig Derenbourg. Tome I. Paris, Imprimerie nationale, 1881. In-8°.

— *A sketch of the dynasties of southern India*, compiled... by Robert Sewell. Madras, 1883. In-4°.

Par le secrétaire d'État du conseil de l'Inde anglaise. *Report on the census of British India*, taken on the 17[th] february 1881. Londres et Calcutta, Eyre and Spottiswode, 1883. 3 vol. in-4°.

Par l'auteur. A Collection of specimens of commercial and other alphabets and handwritings as also of multiplication tables current in various parts of the Panjab, Sind and the north west provinces, by G. W. Leitner. Parties A et B. Lahore. In-4°.

— *Selection from the records of the Punjab government.* Section I of linguistic fragments discovered in 1870, 1872 and 1879, by G. W. Leitner, relating to the dialect of the magadds. . . , the argots of thieves, the secret trade-dialects and systems of native cryptography in Kabul, Kashmir and the Punjab. . . Lahore, Punjab, government civil secretariat press, 1882.

Par le même. *Appendix to* Changars *and linguistic fragments.* Words and phrases illustrating the dialects of the *samé* and *mé*, as also of dancers, *mirásis* and *dôms.*

Par l'Imprimerie nationale. *Le Bhâgavata Purâṇa*, ou Histoire poétique de Krïchṇa, traduit et publié par Eugène Burnouf. Tome IV, par M. Hauvette-Besnault. Paris, Imprimerie nationale, 1884. In-folio.

Par la Société. *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, VII[e] série, t. XXXI, n[os] 11-16; t. XXXII, n[os] 1 et 2.

— *Bulletin de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXIX.

— *Polybiblion.* Revue bibliographique universelle. Partie technique, 2ᵉ série, t. X, 5ᵉ et 6ᵉ livr., mai et juin. Partie littéraire, 2ᵉ série, t. XVIII, 5ᵉ et 6ᵉ livr., mai et juin 1884. Paris, aux bureaux du *Polybiblion.* In-8°.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Revue des travaux scientifiques*, t. IV (pour l'année 1883), n° 3. Paris, Imprimerie nationale, 1884. In-8°.

Par la Société de géographie. *Compte rendu des séances de la commission centrale*, 1884, nᵒˢ 10, 11, 12.

TABLEAU
DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 27 JUIN 1884.

PRÉSIDENT HONORAIRE.

M. Barthélemy-Saint Hilaire.

PRÉSIDENT.

M. Ad. Regnier.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. Barbier de Meynard.
Pavet de Courteille.

SECRÉTAIRE.

M. Ernest Renan.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. Stanislas Guyard.

TRÉSORIER.

M. Melchior de Vogüé.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Garrez.
Specht.
Clermont-Ganneau.

CENSEURS.

MM. Zotenberg.

. . . .

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Bergaigne.
Hauvette-Besnault.
James Darmesteter.
Rodet.
Zotenberg.
l'abbé Bargès.
Foucaux.
Rubens Duval.
H. Derenbourg.
Ch. Schefer.
Feer.
Lancereau.
Oppert.
E. Senart.
Spiro.
J. Halévy.
Michel Bréal.
J. Derenbourg.
d'Hervey de Saint-Denys.
Clermont-Ganneau.
Le Dr Leclerc.
Marcel Devic.
A. Barth.

. . . .

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1883-1884,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 27 JUIN 1884,

PAR M. JAMES DARMESTETER.

Messieurs,

Au moment de vous présenter pour la seconde fois le tableau annuel de vos travaux, j'ai une double dette à acquitter, l'une envers votre illustre secrétaire qui a bien voulu me continuer sa confiance et ses conseils, l'autre envers vous, Messieurs, pour m'avoir rendu plus légère par votre indulgence une tâche qui aurait été trop lourde pour mes forces.

Cette année a vu se produire deux événements de bon augure pour nos études. Les orientalistes se sont plaints longtemps de ne point trouver dans le public, ignorant ou indifférent, le concours auquel ils ont droit et que le Gouvernement ne peut leur fournir aussi complet que les besoins de la science l'exigent. Deux exemples, d'ordre différent, viennent de montrer tout ce qu'il y a pour la science de res-

sources latentes dans l'initiative privée : je veux parler de la souscription pour les fouilles en Égypte et de la donation à la ville de Paris du musée Guimet.

Dans la détresse présente de l'Égypte, l'œuvre de Mariette était compromise. En février dernier, M. Maspero, dans une lettre à M. Stuart Moncrieff, sous-secrétaire d'État aux travaux publics dans le ministère égyptien, signalait l'impossibilité matérielle où il était, avec les quelque trente mille francs qu'alloue à son œuvre le budget khédivial, de subvenir à sa triple tâche : entretenir le musée de Boulaq, continuer les fouilles, arracher le Delta et la Nubie à l'avidité des chercheurs de trésors et « à la malfaisante folie des touristes ». M. Moncrieff, dans une lettre conçue dans le plus noble esprit, fit appel à la libéralité anglaise en faveur de l'œuvre de M. Maspero : « Il est une des administrations égyptiennes, disait-il, où il ne saurait y avoir de contrôle à deux, parce qu'il n'y a qu'un Maspero. Si l'Angleterre ne peut disposer d'aucun égyptologue pour partager ses travaux, elle peut au moins, par ses souscriptions, les encourager, et penser avec plaisir qu'il existe encore un champ d'action où les jalousies internationales n'ont pas de place[1]. » Quelques jours plus tard, M. Ernest Renan adressait un chaleureux appel au public français : « La conservation des monuments de l'Égypte, disait-il, importe à l'humanité tout en-

[1] *Journal des Débats*, 26 février.

tière. Après la Grèce, qui nous a enseigné le beau et le vrai, après la Judée, qui a créé la tradition religieuse, l'Égypte est le pays qui passionne le plus ceux qui ont quelque souci du passé de notre espèce. . La conservation de ces monuments, depuis Champollion, surtout depuis Mariette, a été moralement dévolue à la France. Voilà un protectorat qu'il nous est bien permis de réclamer, puisqu'il n'a que des clauses onéreuses. . . Il faut que toutes les personnes qui ont visité l'Égypte ou qui ont l'intention de la visiter, ou qui simplement ont à cœur la conservation des monuments du passé, apportent leur secours à M. Maspero. Quarante siècles, c'est trop peu dire, soixante siècles d'histoire y sont intéressés. Ajoutons que l'honneur de la France s'y trouve engagé[1]. » Cet appel fut entendu : une souscription, ouverte dans le *Journal des Débats*, produisit en quelques jours la somme de 22,000 francs qui, jointe aux 2,000 francs souscrits par le public anglais[2], permettra à M. Maspero de combler le déficit du budget khédivial, et dans cette décomposition de l'Égypte à laquelle nous assistons, les intérêts scientifiques du pays sont encore ceux qui auront le moins souffert. Il a suffi pour cela de quelques paroles éloquentes : le public n'est indifférent aux besoins de la science que parce que la science craint ou dédaigne de s'adresser à lui : plus de confiance

[1] *Journal des Débats*, 9 mars 1884.

[2] Il faut dire que la Société pour l'exploration du Delta est tout entière alimentée par les fonds anglais.

chez l'une créerait plus d'enthousiasme chez l'autre, et vous venez de voir par un illustre précédent que dans les besoins urgents de la science, il lui suffit d'une voix qui parle avec autorité pour rallier ou pour éveiller les bonnes volontés éparses ou qui s'ignorent.

Vous connaissez de réputation le magnifique musée de Lyon où M. Guimet a rassemblé tous les éléments nécessaires pour l'étude des religions de l'Extrême Orient. M. Guimet avait l'ambition de fonder à Lyon, sa ville natale, un centre scientifique : il pensa que les rapports du commerce lyonnais avec la Chine et le Japon préparaient Lyon à ce rôle. A côté de son musée il fondait une sorte d'école orientale, où des jeunes gens, Japonais et Indous, venaient étudier notre civilisation et enseigner la leur; une bibliothèque spéciale, qui compte déjà près de 13,000 volumes; une revue consacrée à l'histoire des religions; enfin les *Annales du Musée Guimet* où ont paru déjà, à côté d'utiles traductions de l'étranger, nombre de travaux originaux et neufs. Après une expérience de plusieurs années, il se trouve que les résultats n'ont pas répondu aux efforts : la création de M. Guimet, admirée et enviée à l'étranger, n'est restée à Lyon qu'une curiosité : la fibre scientifique n'a point vibré. M. Guimet, renonçant alors à son rêve de décentralisation scientifique, a offert en don son musée à la ville de Paris : il espère qu'ici du moins ces incomparables

richesses ne seront pas perdues pour la science. Il n'est point douteux que le conseil municipal n'accepte ce don royal, et dans le courant de l'année prochaine, le musée ouvrira ses portes, sur l'emplacement donné par la ville, dans le monument élevé aux frais du donateur. Bien que le musée de M. Guimet ait été fondé surtout en vue de l'histoire religieuse, la religion est, en Orient surtout, tellement inséparable de la littérature, de l'histoire, de la langue, et il est si peu possible d'étudier scientifiquement l'une sans les autres, qu'en fait l'orientaliste, à quelque branche qu'il s'adonne, trouvera là les instruments de sa recherche.

Avec ces ressources, avec celles que fournit déjà la Bibliothèque nationale, avec celles qu'ajoutera de jour en jour en nos mains l'extension de nos rapports avec l'Extrême Orient, il faut espérer que la France reprendra dans ces études lointaines la place dominante qu'elle a occupée jadis, et que les nécessités historiques, à défaut de mobiles plus désintéressés, lui ordonneraient impérieusement de ressaisir. Si un puissant effort ne se fait dans ce sens, si les rares et estimables savants qui ont lutté pour entretenir en France la tradition de ces études délaissées ne voient bientôt leurs rangs se renforcer, ce n'est plus à l'exiguïté de nos ressources que nous pourrons nous en prendre, et nous n'aurons plus à accuser que nous-mêmes.

Le Gouvernement, de son côté, n'a pas été inactif,

IMPRIMERIE NATIONALE.

bien qu'il n'ait pu cette année développer les ressources de notre enseignement[1]: l'effort s'est tout entier porté sur les missions. Les fouilles de Carthage ont enfin commencé et les premiers résultats ont été moins décourageants qu'on n'aurait craint. Dans l'Indo-Chine, M. Aymonier continue, avec sa vaillance et son succès ordinaire, à ramasser les innombrables monuments de l'épigraphie cambodgienne; il a à peu près épuisé le Cambodge; il remonte dans le Laos qui, lui aussi, a été le siège d'une civilisation indoue, et doit redescendre de là dans l'antique Ciampa, pour recueillir les débris épigraphiques de cette civilisation, jadis maîtresse de l'Annam, qui a été écrasée entre les Aryens du Cambodge et les populations de civilisation chinoise descendues du Tonquin. Dans l'Arabie centrale, M. Huber a exploré le domaine de l'épigraphie tamudéenne. D'autres explorations plus importantes encore sont en voie de préparation. Je ne parle pas des fouilles d'Égypte auxquelles prennent leur large part nos élèves missionnaires de l'école du Caire[2], ni des nombreuses recherches de détail que poursuit, en Tunisie et en Algérie, l'initiative individuelle de nos colons ou de nos officiers d'Afrique.

A côté des missions consacrées spécialement à nos études, l'exploration géographique, à présent si

[1] La commission du budget a refusé les fonds pour la création d'une chaire de sanscrit à la Faculté des lettres.

[2] Le premier volume des *Mémoires de la mission archéologique du Caire* (1881-1884) va paraître dans quelques jours.

active, apporte aussi indirectement son contingent aux progrès de l'orientalisme. Des explorations comme celles de M. Soleillet en Abyssinie, de M. Revoil dans le Somalais, du docteur Neïs chez les Moïs de l'Annam et dans le Laos, vous frayent la voie par la masse de renseignements géographiques, historiques, ethnologiques, linguistiques qu'elles jettent sur des peuples et des pays déjà entrés ou en voie d'entrer dans le cercle de vos études[1]. Aussi, à mesure que les vides de la carte se remplissent, vous vous voyez forcés de vous engager, à la suite des voyageurs, dans des régions qui semblaient d'abord exclues de votre domaine. Qui se serait douté avant Mouhot que les sanscritistes auraient un jour à s'inquiéter des rives du Ménam et des montagnes du Laos? A présent, qui veut connaître l'islamisme tout entier ne peut plus s'arrêter au mince rideau du littoral africain : qu'il perce au Soudan par le grand désert, ou qu'il y remonte par les fleuves du Sénégal, sur toute sa route il voyagera en terre d'islam. Il n'y a pas d'ailleurs à s'effrayer outre mesure de ces agrandissements qui sembleraient menacer l'orientalisme de se confondre avec l'histoire universelle : la recherche, en s'étendant, prend une unité inattendue : la branche, nouvellement créée, relie des branches autrefois isolées, et cette complication apparente se résout en une grande simplification.

[1] Voir le rapport de M. Maunoir au Congrès des Sociétés savantes sur les missions du Ministère (*Bull. de la Soc. géogr. de Lyon*, 1884, n° 2, p. 70-87).

Une autre tendance nouvelle qui s'est accusée dans les dernières années est celle qui porte de plus en plus les historiens de l'art vers l'Orient. Ce ne sont point les orientalistes de profession qui sont allés vers l'art : ce sont les critiques d'art qui sont allés vers l'Orient. Il serait désirable sans doute que ce dualisme cessât, que l'historien de l'art apprît la langue et la littérature du peuple dont il étudie les œuvres, et que l'orientaliste, de son côté, s'habituât à demander à l'art les renseignements si délicats et si sûrs qu'il contient sur l'histoire des peuples, comme il s'est habitué déjà à interroger les monuments figurés, les monnaies, les sceaux, toutes ces formes réduites de l'art. Quoi qu'il en soit, nous devons saluer avec reconnaissance et étudier avec profit les œuvres inspirées de l'esprit purement scientifique qui viennent au-devant de nous dans cette direction. Par une rencontre heureuse, qui est un signe des temps, j'aurai à vous entretenir aujourd'hui de trois œuvres représentant l'art des trois groupes principaux que vous étudiez : l'art aryen, représenté par la *Perse antique* de M. Dieulafoy ; l'art sémitique, par la *Phénicie* de M. Perrot ; l'art de l'Extrême Orient, par l'*Art japonais* de M. Gonse.

Si les conditions de la science vont peu à peu se renouvelant, il en est une malheureusement qui ne change guère, c'est la loi tristement monotone qui chaque année vient faire le vide dans nos rangs, et nous avons cette fois à effacer de notre liste, sinon

de notre souvenir, trois noms qui l'honoraient : ceux de MM. Lenormant, Defrémery et Sanguinetti.

François Lenormant, fils et élève de l'un des savants qui portèrent les premiers avec le plus d'éclat l'esprit et les traditions de goût de l'ancienne érudition classique dans le monde agrandi de la nouvelle école, fut de race et par privilège d'hérédité un érudit à l'âge où l'on entre à peine sur les bancs de l'école. Né en 1837, il débutait dans l'archéologie à quatorze ans par une lettre à M. Hase sur les tablettes grecques trouvées à Memphis. A dix-sept ans, il étudiait les *graffiti* de Pompéi; à vingt ans, il obtenait à l'Académie des inscriptions un prix de numismatique avec son *Essai sur la classification des monnaies des Lagides*, et méritait les éloges d'un maître tel qu'Adrien de Longpérier. En 1859, son père l'emmenait avec lui en Grèce pour continuer sur les lieux mêmes son apprentissage d'archéologue, mais saisi de la fièvre sur les ruines d'Épidaure, revenait bientôt mourir à Athènes. Ces tristes débuts ne découragèrent point François Lenormant : il retourna en Grèce en 1860 et commença à Éleusis des fouilles, interrompues un instant par les événements de Syrie : ses lettres sur les massacres de Damas agirent fortement sur l'opinion publique et ne furent pas étrangères à l'intervention française. Revenu à l'archéologie après la pacification, il publia en 1862 le résultat de ses études dans ses *Recherches archéologiques à Éleusis* où, selon un juge compétent, M. Rayet, le rôle des divers acteurs du drame sacré est défini avec une extrême

lucidité et une remarquable intelligence de la pratique des choses. En 1864, il publie le premier volume, le seul malheureusement qui ait paru, de sa *Monographie de la voie éleusienne*, où il suit d'Athènes à Éleusis le cortège mystique qui se rend au sanctuaire des deux grandes déesses, étudiant au passage tous les lieux par où la pompe se déroule, tous les monuments qu'elle rencontre, tous les tombeaux qu'elle frôle, toutes les légendes qu'elle évoque.

Mais déjà la Grèce ne suffisait plus à sa curiosité. En 1865, une étude paléographique sur l'alphabet pehlvi, publiée dans votre journal, annonce qu'il est en voie vers l'Orient. L'année suivante il aborde dans la *Revue archéologique* un sujet sur lequel il reviendra plus tard plus profondément, l'histoire de la propagation de l'alphabet phénicien dans le monde ancien, sujet immense et qui, au fond, n'est rien moins que l'histoire même des rapports de l'Orient avec l'Occident. En 1868, après la Perse araméenne et après la Phénicie, il aborde la Chaldée, avec son essai sur le système des poids et mesures de Babylone. En 1869, un voyage en Égypte le familiarise avec cet art et cette civilisation des Pyramides qui dominent l'Orient antique. Il se sent alors assez armé pour embrasser dans son ensemble l'histoire du monde ancien, telle que la science moderne l'a renouvelée : de là son manuel d'histoire ancienne de l'Orient (1869), œuvre hardie et sans doute prématurée, qui avait le danger de faire entrer dans la circulation des idées ou des données encore mal contrôlées et

de présenter sur le même plan des faits établis et des hypothèses contestées, mais qui n'en était pas moins un puissant effort et le premier essai pour mettre l'esprit public au niveau de la science. Nul d'ailleurs mieux que M. Lenormant ne se rendait compte de tout ce qu'il y avait de provisoire, malgré son succès éclatant, dans une œuvre destinée à résumer une science qui est en continuelle transformation; au moment où la mort l'a frappé, il préparait une refonte complète de son œuvre : pour l'Assyrie en particulier, le cadre primitif devait être renouvelé de fond en comble. Il n'a pu publier de cette édition, la neuvième, que trois volumes, relatifs à l'Égypte; ce tableau de l'Égypte, tenu au courant des dernières découvertes de M. Maspero, est certainement le plus lucide et le plus complet qui ait encore été publié.

En 1871, avec son brillant *Commentaire sur Bérose*, M. Lenormant entrait décidément en pleine assyriologie. Il prenait bientôt position dans la mêlée accadienne, et de 1871 à 1879 occupa l'un des premiers rangs dans les polémiques soulevées autour de ces questions obscures. Disciple de M. Oppert, il posa en principe l'existence d'une langue et d'une civilisation touranienne, antérieure à la civilisation sémitique de Chaldée; il se donna pour tâche spéciale l'analyse de cette langue antique et la restauration de cette civilisation, en particulier dans sa religion. Il rattacha l'accadien au groupe touranien et poussa les comparaisons dans ce sens plus loin que son premier maître ne crut prudent de le faire et jeta cette idée de deux

dialectes touraniens de Chaldée, qui à présent fait fortune en Allemagne. Ses études sur la magie et la divination chaldéenne, où il essaya de restituer les idées religieuses et le culte des Touraniens de Chaldée, eurent un immense succès en Angleterre et en Allemagne. Cédant à la fascination des questions d'origine, il entreprit de plonger, à l'aide des plus antiques documents fournis par l'assyriologie et l'égyptologie, dans l'abîme des civilisations primitives : de là ces livres d'une vaste et ingénieuse érudition sur les premières civilisations et sur les origines de l'histoire d'après la Bible.

Cependant, en 1874, appelé à remplacer Beulé à la chaire d'archéologie de la Bibliothèque nationale, il se trouvait ramené à ses premières études et reprenait possession de l'héritage paternel, mais singulièrement agrandi par ses voyages dans l'Orient. Toutes les formes de l'archéologie passèrent tour à tour sous son enseignement : mystères d'Éleusis, culte de Bacchus, monuments assyriens, vases peints, monnaies antiques : ce dernier cours donna naissance à un grand ouvrage sur l'histoire de la monnaie qu'il voulait suivre, à travers l'antiquité orientale et gréco-italique et jusque dans l'Extrême Orient, dans ses origines, sa matière et ses procédés de frappe, sa législation, ses types artistiques, sa paléographie. De ce vaste ensemble n'ont paru que les trois premiers volumes, qui semblent devoir rester l'œuvre par excellence de M. Lenormant et qui, selon l'expression de son successeur à la chaire d'archéologie,

mérite de devenir le code du numismate. En 1875, il fondait la *Gazette archéologique* qui devenait un magnifique musée artistique et scientifique de l'antiquité classique et orientale. En 1879, un voyage dans l'Italie méridionale lui inspira la pensée de se livrer à une exploration systématique de la Grande Grèce et de ces terres un peu délaissées qui recouvrent les débris de tant de civilisations. D'un nouveau voyage en 1881 il rapporta sa description de la Grande Grèce et ses Voyages en Apulie et Lucanie. Il retourna en 1883 sur son champ d'exploration : c'était comme son père pour y chercher la mort. Il revint mourir à Paris le 9 décembre 1883, à peine âgé de quarante-sept ans.

Je n'ai pu vous donner qu'une idée approchée de l'œuvre de M. Lenormant : nul savant du siècle n'a touché à tant de sujets et qui exigent des compétences si diverses. Sur presque tous les sujets sans doute, sauf peut-être en numismatique et en archéologie gréco-orientale, il a rencontré des oppositions décidées, et il est certain qu'une érudition si large ne pouvait pas toujours présenter en profondeur tout ce qu'elle offrait en étendue. C'est en philologie surtout et en histoire que l'universalité est dangereuse : elle l'est moins en archéologie, parce que les monuments et les formes sont choses palpables et visibles qui opposent aux tentations de l'esprit de combinaison une résistance presque matérielle, que ne présentent pas au même degré les sons et les idées, choses fugitives et moins saisissables. M. Renan, dans un de ses rap-

ports à votre Société, comparait certaines publications de M. Lenormant, avec leur forme hâtive, au *Commercium epistolicum* des savants d'autrefois et y voyait l'indice d'un état de la science où le progrès s'opère entre un petit nombre de spécialistes par une sorte de correspondance et de rivalité de tous les jours[1]. Aussi tout ne peut pas rester de cette masse d'idées mises en mouvement et émises aussitôt, au courant de l'improvisation scientifique. Mais que d'idées ingénieuses, de trouvailles qui resteront! Que de lumières inattendues jaillissant de ce choc continu de faits, de textes, de monuments de toute origine, toute langue et toute époque, remués par cette main puissante! Que de fois, même là où son imagination l'égarait, il ouvrait en s'égarant des directions nouvelles auxquelles on n'aurait point songé sans ses erreurs! Peu de savants de ce siècle ont eu à un plus haut degré la puissance d'assimilation et de combinaison et peut-être ne lui a-t-il manqué pour le génie que la discipline et la sévérité pour lui-même.

Un autre trait de sa carrière, et qu'il ne faut pas oublier, car il appartient à l'histoire intellectuelle de notre temps, c'est l'influence notable que M. Lenormant a exercée par ses travaux sur les croyances et l'attitude d'une partie de la société contemporaine. Appartenant par tradition à un cercle social où les sciences historiques et surtout religieuses, telles qu'elles sont constituées à présent, étaient regardées

[1] Année 1875, II, p. 43.

avec défiance et comme des ennemies-nées des croyances religieuses, il a réussi par son exemple à affaiblir ce préjugé et à gagner à la science des forces intellectuelles, autrefois perdues pour elle, et qui avec le temps seront appelées à rendre des services éminents[1].

Charles-François Defrémery, né à Cambrai le 8 décembre 1822, mort le 19 août 1883, offre avec M. Lenormant le contraste d'esprit le plus frappant qui puisse s'imaginer. « Il appartenait, dit son digne successeur au Collège de France, M. Guyard, à cette forte race du Nord qui ne connaît guère les écarts de l'imagination, mais qui va droit devant elle, les yeux fixés sur le but le plus proche, sondant le terrain et consciente du chemin parcouru. . . . En lui l'esprit de détail se montrait tyrannique et absorbant. Les systèmes l'effrayaient parce qu'ils négligent des vérités particulières et que, pour une nature aussi foncièrement droite, toute négligence était coupable[2]. » Élève de Caussin de Perceval pour l'arabe, de M. de Quatremère pour le persan, il débuta en 1842 par la publication de l'*Histoire des sultans de Kharizm* et se donna pour tâche d'étudier cette nuée de dynasties indépendantes, nées en Perse, dans le

[1] Rayet, *Discours d'ouverture au cours d'archéologie*, 5 mars (*Journal des Débats*, 9 mars). — *Gazette archéologique*, 1883, p. 361-370.

[2] *La civilisation musulmane*, leçon d'ouverture faite au Collège de France, Paris, Leroux, 1884; in-18, 74 pages.

Turkestan et la Mésopotamie, de la décomposition de l'empire de Bagdad. L'histoire d'un grand empire unitaire est relativement aisée à faire, on n'a qu'à suivre la grande route royale : c'est à l'histoire de l'anarchie que l'on reconnaît le véritable historien, car il faut autant de sagacité à l'historien pour la suivre qu'il faut de fermeté au politique pour la faire cesser. Defrémery fit de l'ordre dans cette anarchie historique des Ghourides (1843), des Samanides (1845), des Sadjides (1847), des Seldjoucides (1849), des Khans mongols du Turkestan et de la Transoxiane (1852), des Assassins et du Vieux de la Montagne. Il suit dans toutes les intrigues du sérail les *Émirs-el-Oméra*, maires du palais des derniers Abbassides fainéants (1848), et fouille dans les manuscrits persans et arabes inédits les titres des anciens peuples du Caucase et de la Russie méridionale (1849). De 1848 à 1858, il publie, en collaboration avec M. Sanguinetti, le texte et la traduction des voyages d'Ibn Batoutah, tableau précieux du monde connu des musulmans par un voyageur intelligent qui l'a parcouru tout entier pendant vingt ans, en plein XIVe siècle, c'est-à-dire un siècle après la chute du Khalifat et à la veille de l'avènement de la puissance turque. Les Mémoires d'histoire orientale, où il recueillit à deux reprises les études éparses qu'il avait publiées dans le *Journal asiatique* ou ailleurs, sont un trésor d'érudition impeccable. En 1869, l'Académie des inscriptions et belles-lettres l'appelait à remplacer M. de Laborde et à diriger

avec M. de Slane la publication des Historiens arabes des Croisades. L'année précédente, il avait remplacé au Collège de France M. Caussin de Perceval dont il avait été le suppléant pendant de longues années. Mais bientôt un mal qui ne pardonne pas devait le condamner au repos jusqu'à la fin de ses jours. Il laissait une œuvre, limitée dans son objet, mais de celles qui durent; il était de ces rares savants qui ne se trompent pas. C'était d'ailleurs par choix et volonté, non pas faute de curiosité plus large, qu'il avait si sévèrement limité son domaine; vers la fin de ses jours, il revint avec prédilection à des études toutes différentes qui avaient passionné sa jeunesse, et les amateurs de notre vieille littérature admiraient en lui un bibliographe incomparable: *Vir bonus legendi peritus*, suivant l'expression heureuse d'un ami[1].

Par une triste coïncidence, la même année enlevait, avec Defrémery, son ami et collaborateur, le docteur Sanguinetti. Benjamin-Raphaël Sanguinetti, né à Modène le 8 avril 1811, avait commencé par étudier le droit dans son pays. En 1831, il vint en France, à la suite des troubles politiques qui amenèrent alors d'Italie en France tant de nobles et vaillants esprits qui, accueillis avec la sympathie française, nouèrent avec nos savants les liens d'une

[1] Notice par M. Barbier de Meynard, en tête du Catalogue de la bibliothèque de M. Defrémery (Paris, Vve Labitte, 1884, xx-612 pages in-8°).

confraternité scientifique dont le souvenir n'est pas encore entièrement effacé. A Paris, M. Sanguinetti se livra à l'étude de la médecine et fut reçu docteur en 1837 avec le droit d'exercer en France. L'année précédente, encore étudiant, il était allé en Suisse étudier et combattre le choléra; le conseil d'État du Tessin reconnut son dévouement avec le titre de citoyen suisse. Mais sa vocation véritable le portait vers les études orientales; de retour à Paris, il suivit les cours de MM. Caussin de Perceval et Reinaud, alla visiter l'Algérie et entra en 1847 dans notre Société. C'est alors qu'il devint le collaborateur de M. Defrémery, avec lequel il partagea la peine et l'honneur de l'édition d'Ibn Batoutah. Il retrouva d'ailleurs dans sa carrière d'orientaliste le profit de ses études antérieures; légiste, il écrivit la biographie de Khalil, le célèbre jurisconsulte, et esquissa « une de ces vies curieuses des professeurs musulmans du moyen âge, tour à tour poètes, légistes et grammairiens[1] »; médecin, il traduisit par extraits l'histoire des médecins arabes d'Ibn Aby Ossaibiah (1856), les biographies médicales d'Assafady (1857), et un traité de thérapeutique arabe, qu'il fit suivre d'un vocabulaire de termes techniques, dont un grand nombre manquaient dans nos lexiques et dont il détermina le sens précis (1865)[2]. En 1862, l'Italie, devenue

[1] Mohl, *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales*, II, p. 148.

[2] M. Sanguinetti a encore publié dans notre Journal le *Raihan al-albab*, satire contre les principales tribus arabes (1853); les *Préceptes de l'Ancien Testament*, code arabo-chrétien (1859-1860).

libre, l'avait appelé à une chaire de langues orientales; il se rendit à son appel et professa un an à Naples; mais sa santé l'obligea de renoncer à l'enseignement et il revint à Paris jusqu'en 1872. Il retourna alors en Italie et ne revint ici qu'en 1883, pour y mourir le 22 juin de la même année. Depuis de longues années, M. Sanguinetti, absent ou malade, avait cessé d'être en rapports actifs avec nous, mais les liens moraux subsistaient toujours; son nom fut maintenu jusqu'à la fin sur la liste des membres du Conseil et un legs considérable que M. Sanguinetti laissa à notre Société prouva que de son côté il avait été de cœur avec nous jusqu'au bout[1]. Les dernières années de sa vie n'ont d'ailleurs pas été perdues pour la science : il les passa à préparer une édition complète de l'histoire d'Ibn Aby Ossaibiah, d'après les manuscrits de Paris. Son travail, presque entièrement terminé, mais qui vient malheureusement d'être devancé par une édition allemande[2], a été offert par sa veuve au gouvernement italien et est déposé à la Bibliothèque Laurentienne de Florence. Je ne saurais mieux terminer cette courte esquisse d'une carrière, dont l'Italie et la France ont également le droit d'être fières, que par ces simples et touchantes paroles de sa veuve : « Il aimait beaucoup sa patrie, et aussi beaucoup la France sa seconde patrie[3]. »

[1] Procès-verbal de la séance du 13 juillet (*Journ. asiat.*, 1883, II, p. 278).

[2] Aug. Müller, Königsberg.

[3] Lettre de Mme Sanguinetti à M. J. Darmesteter, 25 mai 1884.

Pour terminer l'histoire extérieure de nos études durant cette année[1], nous devons saluer la publication, sous la haute autorité de M. Oppert, assisté de M. Ledrain, d'une *Revue d'assyriologie*, qui, dans le développement qu'ont pris les études assyriologiques en France, répond à un besoin réel et deviendra l'organe d'une grande partie de notre école[2]. Une de nos principales institutions, l'École pratique des langues orientales vivantes, vient de jeter un regard rétrospectif sur ses destinées, qui représentent un aspect des destinées mêmes de nos études[3]. Fondée dans un objet pratique, pour étudier l'Orient tel qu'il est, entraînée dans la voie scientifique et théorique par l'illustre Silvestre de Sacy, elle tomba avec l'esprit puissant qui faisait sa vie et ne se releva que quand un décret de 1869 l'eut ramenée à sa destination première. Sous l'habile et ferme direction de M. Schefer, la précieuse bibliothèque qu'elle a publiée depuis 1875, et le volume de *Mélanges orientaux*[4],

[1] Comme complément aux nécrologies des années précédentes, citons, pour Mariette, une notice, riche en documents inédits, de M. Wallon (*Bull. de l'Acad. des inscriptions*, 1883, p. 481-583; Maspero, *Guide du Musée de Boulaq*, p. 12-23). — Pour la vie et l'œuvre de M. de Longpérier, voir l'étude de M. Maury dans le *Journal des Savants*, 1884, p. 199-214. — Nécrologie d'Auguste Cherbonneau (*Soc. archéol. de Constantine*, 1883, p. 413-418), par Mercier.

[2] *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, Paris, Leroux, in-4°.

[3] *Notice historique sur l'École spéciale des langues orientales vivantes*, préface des *Mélanges orientaux*, LV pages.

[4] *Mélanges orientaux*, textes et traductions publiés par les professeurs de l'École à l'occasion du sixième congrès international des

qu'elle vient d'offrir au monde orientaliste rassemblé au congrès de Leyde[1], montrent tout ce qu'elle a fait et peut faire encore pour la connaissance pratique et réelle de l'Orient[2].

I.

Dans les dernières années, les théories générales de linguistique indo-européenne ont subi une évolution remarquable, que M. Bréal vient de résumer dans sa préface à la traduction française des *Principes de philologie comparée* de M. Sayce[3] : d'une part, la phonétique cherche à présent dans l'Europe, et non plus dans l'Inde, la forme la plus pure de la langue aryenne, et la grammaire comparée tend à devenir européo-indienne d'indo-européenne qu'elle était; d'autre part, dans la théorie des formes, l'agglutination est en voie de faire place à l'adaptation. M. Dutens vient de reprendre ce dernier problème dans un essai remarquable, nourri de faits consciencieusement étudiés[4]. Du rapprochement des divers

orientalistes réunis à Leyde (septembre 1883). Paris, Leroux, LV-579 pages gr. in-8°, volume IX de la série II de la Bibliothèque.

[1] Comptes rendus du Congrès : Barbier de Meynard à l'Académie des inscriptions (*Bulletin*, 1883, p. 415-420); Clermont Ganneau, *Journal officiel*, 1883, 13 octobre; Aristide Marre (surtout pour la section coloniale, *Muséon*, 1884, p. 73-84).

[2] Signalons encore les larges comptes rendus de nos séances et la *Revue orientale* périodique publiés par M. Clermont-Ganneau dans le *Journal officiel* (23 avril 1883, sq.).

[3] Traduction de M. Jovy, Paris, Delagrave, XXII-311 pages in-12.

[4] *Essai sur l'origine des exposants casuels en sanscrit*, Paris, Vieweg, 1883, XXIV-303 pages in-8°.

IMPRIMERIE NATIONALE.

exposants casuels du sanscrit, l'auteur arrive à la conclusion que les éléments formels qui traduisent les relations de cas, de genre ou de nombre, ne dérivent pas d'anciennes postpositions, de mots investis à l'origine des idées qu'ils expriment à présent, et qui, indépendants dans la période isolante, se seraient plus tard soudés au thème. Les désinences sont le fait d'une répartition graduelle des formes coexistantes entre les fonctions différentes, et c'est leur opposition réciproque qui a suggéré plus tard l'idée d'une corrélation entre l'élément terminal du mot et le rôle du mot dans la phrase. C'est du groupe varié des pronoms que se serait dégagée d'abord cette conception de la désinence, et la déclinaison pronominale, une fois organisée, aurait amené, par analogie, la constitution des thèmes nominaux. La déclinaison elle-même serait postérieure à la conjugaison, parce que la conjugaison ne connaît point le genre, qu'elle a des suffixes de duel et de pluriel différents de ceux des formes pronominales, et présente enfin les différentes désinences casuelles des pronoms avec la seule valeur de sujet. On pourrait sans doute soulever contre ces ingénieuses reconstructions les objections si fortes que M. Bréal présentait contre la restauration du vocabulaire indo-européen. Quand l'on sort des périodes historiques de la langue, que reste-t-il pour suivre l'histoire des formes ou des sons? des combinaisons purement logiques; et quand il s'agit de distinguer des couches aussi intimement mêlées que celles de l'organisme

indo-européen, il n'est guère de raison si plausible contre laquelle on ne puisse élever d'autres raisons non moins plausibles. Mais ces réserves n'enlèvent point au travail de M. Dutens sa valeur sérieuse de répertoire complet des formes de la langue, et la puissance d'abstraction et de combinaison, apparente dans ce début, est pleine de promesses pour notre école linguistique.

M. Regnaud continue à appliquer à la phonétique sanscrite la méthode hardie qu'il a inaugurée dans ses *Nouveaux aperçus sur le vocalisme indo-européen*. Il a recherché les origines de la sifflante palatale en sanscrit : il n'admet point, comme on le fait généralement, l'existence en indo-européen de deux *k* (k^1 et k^2), dont l'un aurait donné naissance à la sifflante palatale *ç*, l'autre à la palatale *c*, *ç* sanscrit représenterait toujours un groupe *çc* ou *çch*, dérivant d'un primitif *sk* ou *skh* : il donne à l'appui de cette thèse nouvelle une série considérable d'exemples où paraît une tendance à identifier trop aisément des mots et des familles qui, dans les périodes présentes de la langue, sont certainement indépendantes de forme[1]. La conférence de M. Regnaud sur *les facteurs des formes du langage* est un essai philosophique, intéressant et neuf dans la forme, de grammaire historique[2]. Il a étudié encore, suivant la

[1] *Les origines de la sifflante palatale en sanscrit*, 34 pages in-8°, Lyon, imprimerie Pitrat; *Les antécédents et les équivalents phonétiques de la sifflante palatale en sanscrit* (*Revue de linguistique*, 1883, p. 233-250; Appendice, 1884, p. 85-86).

[2] *Les facteurs des formes du langage dans les langues indo-euro-*

même méthode, le développement de sens et de forme des familles de mots signifiant « briller », en sanscrit, en grec et en latin[1].

M. Senart, à propos de l'orthographe des inscriptions d'Açoka, tantôt phonétique et populaire, tantôt étymologique et savante, a émis des vues singulièrement originales et fécondes sur la formation artificielle du sanscrit et des pracrits classiques[2]. Nous n'avons plus à signaler dans le domaine de la linguistique propre que les *Éléments de la grammaire générale hindoustanie* de M. Vinson, accompagnés d'un aperçu rapide de l'histoire de la langue et d'un tableau général des dialectes sanscritiques[3]; des observations judicieuses de M. de Harlez sur l'âge de l'*e* zend des participes, comme *bareñtem*, où il refuse de voir le représentant d'un *e* primitif et voit l'affaiblissement de l'*a* sanscrit de *bharantam*, primitif ou non[4]; enfin, un résumé très clair, par M. Henry, des travaux de M. Gustave Meyer sur la formation du pluriel albanais[5].

Les études indiennes ont été cette année plus actives qu'elles n'ont été depuis longtemps. Si nous

péennes, esquisse d'une méthode pour l'étude de la grammaire historique, 13 pages in-8°, Lyon, imprimerie Pitrat, 1884.

[1] *Revue philosophique*, 1884, p. 121-168.

[2] *Journal asiatique*, 1883, II, p. 279-281.

[3] *Revue de linguistique*, 1883, p. 250-324

[4] *Ibid.*, 1884, p. 82-84.

[5] *Ibid*, 1884, p. 87-91.

n'avons cette fois à signaler aucune œuvre de la portée et de l'étendue de la *Religion védique* de M. Bergaigne, nous voyons en retour l'attention se ramener sur des branches qui semblaient absolument délaissées en France.

M. Bergaigne vient de rendre aux études indiennes un service signalé en mettant aux mains des étudiants l'instrument indispensable qui leur manquait jusqu'ici, un manuel d'enseignement de la langue sanscrite[1]. Ce manuel, qui comprendra une chrestomathie, un lexique et des principes de grammaire, est une œuvre aussi scientifique dans la doctrine que pratique dans son objet : M. Bergaigne est allé jusqu'à mettre son exposition en accord avec les dernières théories sur le vocalisme indo-européen, et jusqu'à accepter les racines dissyllabiques. L'exposition est caractérisée par cette rigueur d'abstraction et de logique qui est le trait principal du talent de M. Bergaigne : il va du simple au composé, enseigne la formation des thèmes avant la déclinaison qui la suppose, suit dans le lexique le principe indien de la coordination des formes sous la racine : mais tandis que les Indous s'arrêtent aux dérivés verbaux, M. Bergaigne, allant jusqu'au bout du principe et retrouvant la méthode des lexicographes arabes, y joint les formations nominales, toutes les fois qu'elles sont transparentes; il donne les composés sous le dernier terme. L'anthologie suit un

[1] *Manuel pour étudier la langue sanscrite*, Paris, Vieweg, XIII-335 pages in-8°.

ordre gradué; elle débute par un choix de stances isolées qui, offrant chacune un sens complet, se prêtent à tout genre de classement et peuvent se ranger suivant l'ordre de l'exposition grammaticale. Après ce choix de stances vient un spécimen du style épique, l'enlèvement de Draupadî, et un spécimen dramatique, le cinquième acte de Çakuntalâ : les passages pracrits de Çakuntalâ sont reproduits avec la traduction sanscrite, accompagnée de l'explication des changements phonétiques et autres. L'étudiant aura donc dans ce manuel la clef de la langue et de la littérature classique. M. Bergaigne a jugé inutile d'y faire entrer la langue védique, qui n'est point pour les débutants. Peut-être cependant aurait-il pu, sans déroger à l'ordre qu'il s'était imposé, joindre un court appendice de grammaire védique, pour ouvrir à l'étudiant le sanscrit tout entier.

Ce travail pratique n'a point détourné M. Bergaigne de la poursuite de ses études védiques. On sait l'émotion et l'incrédulité un peu troublée que sa *Religion védique* a excitée en Allemagne, où l'école naturaliste de M. Roth domine en maîtresse. Les critiques de MM. Pischel et Garbe, deux sanscritistes distingués, qui opposent à la méthode de M. Bergaigne une fin de non-recevoir assez sommaire et se plaignent de voir une connaissance profonde des Védas gaspillée dans un système sans issue, semblent indiquer que la thèse nouvelle a été réfutée avant qu'on se soit donné la peine d'en bien saisir la portée et l'esprit. Il n'y a pas trop à s'en étonner, quand l'on connaît la puis-

sance de l'éducation scientifique : M. Bergaigne lui-même nous dit qu'il lui a fallu des années pour se soustraire au charme de la méthode de M. Roth et de l'interprétation pittoresque, et il est naturel que les disciples trouvent de la peine à passer de la conception si simple, si naturelle, si humaine du maître allemand à la conception tourmentée, et infiniment plus obscure, de son contradicteur français : l'opposition traditionnelle de l'obscurité allemande et de la clarté française semble ici recevoir un démenti. Pour notre part, nous préférerions aussi le Véda si simple de M. Roth au Véda si compliqué de M. Bergaigne, et si nous avions à l'écrire, nous aimerions mieux par goût littéraire le faire dans le goût du premier que du second. Malheureusement il se trouve que les auteurs du Véda n'étaient point des poètes chantant pour le plaisir de chanter; c'étaient des prêtres en possession d'un rituel très compliqué et d'une métaphysique très enfantine dans ses éléments, mais d'autant plus raffinée dans ses combinaisons : M. Roth supprime les raffinements de combinaison pour ne laisser apparente que la simplicité des éléments. Il faut dire que par une réaction assez naturelle, M. Bergaigne a parfois raffiné par-dessus les raffinements du texte, ce qui prêtait prise à ses adversaires : il est bien difficile dans une pareille entreprise d'avoir raison à la fois et dans l'ensemble et dans tous les détails : il arrive que les détails trahissent l'ensemble et donnent barre sur le tout. M. Bergaigne, avec grande raison, a jugé chose oi-

seuse d'engager une polémique de fond : le seul criterium, le seul arbitre entre les deux systèmes, serait une traduction complète du Ṛig-Veda. En attendant qu'il nous la donne, M. Bergaigne porte la discussion sur un terrain bien défini et palpable, le terrain lexicographique. L'interprétation courante du Ṛig-Veda se trouve condensée dans la partie védique du Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, d'où elle a passé dans le lexique de M. Grassmann : M. Bergaigne, suivant l'ordre du lexique, relève tous les mots auxquels les traducteurs, pour obtenir un sens *raisonnable*, ont prêté de leur autorité un sens ou des sens différents de celui qu'ils ont dans la langue classique et montre que le plus souvent le passage interprété par un sens fictif s'explique par le seul sens dont l'existence réelle soit constatée. Cette démonstration, poursuivie par M. Bergaigne sur tous les mots commençant par *a*, est convaincante dans la plupart des cas : or, comme très souvent le sens que la tradition de la langue substitue au sens fictif, accepté comme réel par les disciples de M. Roth, laisse absolument la question de système en dehors, il sera difficile à un esprit non prévenu de ne pas accepter la conclusion de M. Bergaigne, à savoir que dans le déchiffrement des Védas, l'école du bon sens a été souvent en révolte contre la langue, et que le Dictionnaire védique de M. Roth, après avoir été le principal instrument des études védiques, est devenu à présent le plus grand obstacle à leur progrès. Si ces études ont si peu progressé dans les dernières années, la

faute en est en grande partie à l'autorité excessive d'une œuvre qui semble avoir fixé et figé pour toujours ce qui, dans la pensée du maître, n'était qu'un premier essai d'interprétation, sans prétention aucune à une autorité définitive[1].

M. Bergaigne, d'ailleurs, n'est point si isolé qu'il semble dans sa conception du Ṛig-Veda. Je vous citais l'an dernier les observations de M. Whitney et de M. Barth, qui se refusent décidément à y voir une œuvre à part, placée en dehors et au-dessus de toute la littérature des Indous et des Indo-Européens. M. Barth, en particulier, a fait remarquer que l'esprit du Ṛig-Veda se rapproche plus qu'on n'en convient d'ordinaire de celui qui prévaut dans les autres recueils védiques et dans les Brâhmaṇas. Un travail important sur le rituel brahmanique, de M. Bourquin, vient donner à ces vues une confirmation d'autant plus intéressante qu'elle est indirecte et sort d'études entreprises dans un objet tout différent. Dans un séjour de onze années à Bombay, dont sept années passées dans le commerce intime de brahmanes érudits de la vieille école, que n'a pas effleurés la culture anglaise, M. Bourquin a eu des facilités peu ordinaires pour pénétrer dans la connaissance et l'esprit du rituel brahmanique : il a eu souvent l'occasion d'assister à l'accomplissement des rites décrits dans les rituels, et a pu contrôler et vérifier les uns

[1] *Études sur le lexique du Ṛig-Veda*, dans le *Journal asiatique*, 1883, II, p. 468-527 (du mot *aṃça* au mot *ánapasphurat*); 1884, I, p. 189-252 (au mot *abhyâram*); p. 518-553 (au mot *á-râti*).

par les autres. M. Bourquin commence à nous donner le fruit de ses études en publiant le texte et la traduction avec commentaire du *Brahmakarma*[1], qui contient la liturgie journalière des *Rigvédistes*, c'est-à-dire des brahmanes qui suivent la liturgie du Ṛig et qui forment des cinq sectes brahmaniques la plus nombreuse et la plus respectée. M. Bourquin avait déjà, en 1880, commencé dans le *Journal de la Société asiatique de Bombay* la traduction du *Dharmasindhu*, encyclopédie du rituel, rédigée il y a un siècle à peine par le prêtre Kâçinâtha, mais qui, reposant sur les textes anciens, est devenue la grande autorité orthodoxe sur la matière et a déjà été traduite dans la plupart des dialectes indiens. M. de Milloué a fait œuvre méritoire en donnant une traduction exacte de la traduction et du commentaire anglais de M. Bourquin, qui nous donnera la suite française du *Dharmasindhu*[2]. Cette première partie est relative au calendrier et au rapport des temps avec les rites : le commentaire de M. Bourquin révèle une connaissance rare du calendrier hindou, qui lui permet de rectifier nombre d'idées vagues ou fausses ayant cours parmi les savants d'Europe : la définition précise de la *tithi*, que l'on confond ici avec le jour

[1] *Brahmakarma*, ou *Rites sacrés des Brahmanes*, dans les *Annales du Musée Guimet*, vol. VII, p. 1-9 (traduction), p. 96-149 (texte). — L'ouvrage paraît aussi à part à la librairie Leroux.

[2] Le *Dharmasindhu*, ou *Océan des rites religieux*, par le prêtre Kâshinâtha; traduit du sanscrit en anglais et commenté par A. Bourquin, 1re partie; traduit de l'anglais par E. de Milloué; *Annales du Musée Guimet*, VII, p. 147-274.

lunaire, et qui, nous apprend M. Bourquin, est une division conventionnelle et variable du temps, est une chose neuve et qui renouvelle et éclaire la théorie du rituel, dont les formes varient de jour en jour avec la durée de la *tithi*. L'étude du rituel et des hymnes védiques qui y jouent un rôle amène M. Bourquin à cette conclusion que le rituel brahmanique, comparé à la littérature védique, est beaucoup plus ancien qu'on ne le suppose généralement, et qu'il peut donner l'explication naturelle de nombre d'hymnes jusqu'ici mal compris. Il croit que l'étude de ces rites où tant d'hymnes étaient chantés jettera plus de jour sur l'âge des Védas que les conjectures courantes, qui divisent l'histoire de la littérature indienne en périodes plus ou moins arbitraires, d'après des rapports purement logiques ou littéraires. Ainsi tandis que M. Barth fait descendre le Véda dans le brahmanisme, M. Bourquin fait remonter le brahmanisme dans le Véda : c'est le même mouvement qui s'opère des deux côtés, le point de départ seul différant, mouvement qui tend à rapprocher deux formes que l'on croyait séparées par un abîme infranchissable. Nous ne saurions trop inviter M. Bourquin à poursuivre l'étude qu'il indique, étude féconde, mais dont il ne faut point se dissimuler les périls et les pièges, car l'accord du rite et de l'hymne ne prouvera pas toujours nécessairement que l'hymne ait été fait pour le rite et il peut aussi arriver parfois que le rite se soit modelé sur l'hymne, bien compris ou mal compris.

Le travail de M. Bourquin n'est pas le seul indice d'un retour aux études brahmaniques. Nous annoncions l'an dernier que la traduction du Bhâgavata Purâṇa, laissée inachevée par Burnouf, était reprise enfin. Un quatrième volume, dû au zèle consciencieux de M. Hauvette-Besnault, vient s'ajouter après trente-cinq ans aux trois volumes publiés par le maître[1]. L'œuvre de Burnouf s'arrêtait au seuil du dixième livre, qui est précisément le plus important de tout l'ouvrage et même de toute la littérature sectaire de l'Inde, car il est devenu le Véda du vishnouisme, et des remaniements en langue vulgaire, poursuivis jusque dans notre siècle, du *Bhagavat dasam askand* au *Prem Sagar*, ont popularisé jusque dans les dernières couches de la société ce type de piété sensuelle et mystique dont le Purâṇa est l'expression à la fois la plus ardente et la plus haute. M. Hauvette-Besnault, dans une introduction sobre, fait ressortir brièvement le caractère que l'auteur a imprimé à la légende dramatique qui courait dans le peuple de son temps, et dont il a su faire, jusque dans ses traits les plus puérils ou les plus risqués, le support des doctrines idéalistes du nouveau Vedânta et de la théorie du salut par la foi et l'amour : la légende n'est pour lui qu'un prétexte à prédication, et le cadre, parfois impur, d'une théosophie transcendante.

[1] Le *Bhâgavata-Purâṇa*, tome IV, Paris, Imprimerie nationale, 1884; in-4°, p. VII-232 (texte), p. 248 (traduction). Ce volume raconte la naissance, les enfances, les amours de Krishṇa, jusqu'à la mort de Kaṃsa.

Le culte rival n'a pas non plus été négligé. Un jeune Tamoul de Ceylan, attaché au Musée Guimet, M. Senâthi Râja, nous communique d'intéressantes remarques sur l'extension du çivaïsme dans l'Inde, et sur sa métaphysique[1]. Nous mentionnerons ici également, quoique portant sur un texte tamoul, la traduction par M. Devèze du premier chant d'un Purâṇa tamoul, l'Aruṇâsala-purâṇa ou légende de la Montagne Rouge. C'est la légende, si populaire chez les Çivaïtes, de Çiva apparaissant, entre Vishṇu et Brahma en lutte, sous la forme d'une colonne de feu, dont les deux dieux rivaux essayent en vain d'atteindre l'un la base, l'autre le sommet, et qui se fixe enfin en une montagne rouge qui éclipse en sainteté le Kailâça[2]. M. Arnould Locard a étudié en naturaliste les attributs des divinités hindoues : on sait le rôle que la conque joue dans l'appareil et le costume de Vishṇu et de quelques autres divinités brahmaniques, pastorales ou guerrières. M. Locard, en examinant les coquilles sacrées de la collection Guimet et autres, a été frappé du fait que presque toujours ce sont des coquilles sénestres, c'est-à-dire déroulant leurs circonvolutions de gauche à droite, fait absolument anomal : pour certaines espèces, la proportion des coquilles sénestres est d'une sur vingt mille[3]. M. Locard rassemble un certain nombre de

[1] Mémoire lu au congrès de Leyde; *Annales Guimet*, VII, p. 275, 288.

[2] *Une légende civaïste d'après une version de l'Inde méridionale*, dans la *Revue de linguistique*, 1884, p. 1-23.

[3] Tome VII des *Annales Guimet*, p. 291-306.

faits, modernes et anciens, qui prouvent le prix qu'on attache à ces coquilles tératologiques : en 1882, une coquille sénestre se vendait 1,000 francs à Calcutta; c'est donc la rareté de l'objet qui en a fait un objet sacré.

Si l'on n'explore plus guère la littérature de l'Inde en quête de beautés littéraires, une œuvre a surnagé de sa banqueroute esthétique et a trouvé grâce même devant les plus sévères. M. Bergaigne, qui, par son analyse des Védas, a porté un si grand coup à la réputation poétique de l'Inde, lui fait amende honorable par sa traduction de Sacountala. Cette traduction, faite en collaboration avec M. Paul Lehugeur, diffère des nombreuses traductions françaises qui l'ont précédée en ce qu'elle fait alterner la prose et le vers de la même façon que l'original, et rend mieux par suite les changements de ton et le mouvement de l'émotion. D'une exactitude scrupuleuse dans la prose et d'une rare fidélité de sentiment dans la partie poétique, cette œuvre, qui tranche sur le fonds sévère de l'érudition du jour, dégage tout ce qu'il y a de poésie dans cette œuvre d'un marivaudage savant et délicat, où la recherche indispensable des *concetti* n'est pas arrivée à étouffer l'émotion [1].

Les savants qui étudient la législation brahmanique seront aises de voir les conclusions que tire un jurisconsulte tel que M. Dareste de l'examen des

[1] *Sacountala*, drame en sept actes, mêlé de prose et de vers, Paris, librairie des bibliophiles, 1884, in-18°, XI-195 pages.

codes brahmaniques, récemment traduits par MM. George Bühler et Julius Jolly [1], et qui viennent s'ajouter aux codes plus anciennement connus de Manu et Yâjñavalkya. M. Barth, dans un de ces articles critiques où il trouve toujours place pour quelque vue originale, nous fait connaître le contenu de deux traités de *nîti* ou de politique, publiés par M. Gustave Oppert, et dont il établit l'âge moderne et le peu d'autorité pour les périodes anciennes [2].

Les inscriptions d'Açoka sont la base de l'histoire du bouddhisme. Il y a quelques années, on découvrit trois nouvelles inscriptions qui semblaient renouveler cette histoire : Açoka s'y présentait comme ayant rendu *faux* les dieux du Jambudvîpa et donnait la date du Nirvâṇa, qui aurait été antérieure de 256 ans; on trouvait donc enfin une date authentique dans le conflit chronologique des traditions postérieures, et le caractère d'Açoka se détachait avec une netteté étrange. M. Senart, dans son étude des inscriptions d'Açoka, est arrivé à ces trois inscriptions et sa méthode serrée et ennemie de l'à peu près dissipe ce qui semble bien n'être qu'une illusion du premier déchiffrement. Ce n'est pas aux

[1] Sûtras d'Apastamba, Gautama, Vâsishṭha et Baudhâyana; Institutes de Vishṇu et de Nârada (*Journal des Savants*, 1884, p. 45-54, 82-96).

[2] *Nîtiprakâçikâ*, traité d'art militaire, et *Çukranîti*, traité de politique; contiennent des allusions à la poudre à canon : *Revue critique*, 1883, II, p. 221-226. — Lire encore les observations de M. Barth sur la traduction anglaise du Mahâbhârata de Protap Chundra Roy (*Ibid.*, 1884, I, p. 161-166).

Dévas du ciel qu'en a voulu Açoka, — les bouddhistes n'ont jamais nié leur existence, — c'est aux Dévas de la terre, aux brahmanes; et le nombre 256 n'est pas la date du Nirvâṇa, c'est le nombre des missionnaires envoyés par Açoka pour prêcher la loi. Le point fixe que l'on croyait avoir enfin trouvé nous échappe donc : c'est surtout en histoire que le progrès de la science consiste souvent à rétablir l'ignorance là où l'on croyait savoir [1].

M. Feer, qui continue à poursuivre l'âme du bouddhiste à travers toutes les aventures infernales ou divines où peut la précipiter l'enchaînement des œuvres, nous apprend successivement, d'après l'Avadâna-Çataka, par quels mérites on devient *Déva* ou dieu [2], et par quelles fautes on devient un *Préta* [3], c'est-à-dire un revenant qui souffre et fait souffrir. M. Foucaux, après avoir traduit jadis le *Lalitavistara* d'après la version tibétaine, en publie une nouvelle traduction, faite directement sur l'original sanscrit [4]: dans l'introduction, il défend contre M. Rhys Davids l'antiquité du *Lalitavistara*, et contre l'école palisante en général la valeur de la littérature du bouddhisme du Nord.

On sait que les textes tibétains, traductions litté-

[1] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 446-498. — Barth, sur le Corpus des Inscriptions singhalaises, de M. Edward Müller (*Revue critique*, 1884, I, p. 261-265).

[2] *Ibid.*, 1883, II, p. 5-41.

[3] *Ibid.*, 1884, I, p. 109-140.

[4] Formant le VI[e] volume des *Annales du Musée Guimet*, 1884, XIX-416 pages in-4°.

rales de textes sanscrits parfois perdus ou non retrouvés, peuvent jusqu'à un certain point tenir lieu des originaux du Nord. M. Woodville-Rockhill, qui a déjà traduit du tibétain en anglais l'*Udânavarga*, version septentrionale du Dhammapada[1], dont l'original sanscrit n'est pas encore retrouvé, donne en français, également d'après le tibétain, un traité de pénitence bouddhique qui fait partie du tripiṭaka, le *Bhikkhu-Pâtimokkha* des bouddhistes du Sud[2]. Ce traité, qui est essentiellement une émunération de pêchés, se lisait deux fois par mois devant les religieux, qui, s'ils se sentaient coupables d'un des péchés énumérés, devaient en faire confession et pénitence. Il a été traduit plusieurs fois déjà d'après le texte pali et la version chinoise, qui présentent des divergences notables; le texte tibétain diffère également par le nombre des règles et leur ordre. M. Rockhill a traduit le texte destiné aux religieuses, lequel, tout en reproduisant presque toutes les règles en vigueur pour les religieux, en contient un grand nombre qui sont particulières aux membres féminins de la confrérie : il ajoute les règles propres aux *Bhikshus*[3].

M. de Milloué a donné un aperçu général de ce système des Jainas qui offre de telles analogies avec

[1] Compte rendu de M. Feer dans la *Revue critique*, 1883, II, p. 169-171.

[2] *Le traité d'émancipation* ou *Pratimokkshasûtra*, traduit du tibétain; *Revue des religions*, 1884, p. 5-26, 167-201.

[3] Feer, *Catalogue des manuscrits singhalais de Stockholm, rapportés par Nordenskiöld*, *Journal asiatique*, 1884, I, p. 269-271, d'après un article de M. Fausböll.

le bouddhisme et sur certains points, semblerait-il, des marques d'antériorité étranges[1]. Le jaïnisme à présent se partage avec le çivaïsme la littérature tamoule. M. Vinson traduit un épisode d'un poème épique tamoul, écrit dans l'esprit *jaina*, le *Sindâmaṇi;* c'est un des cinq classiques tamouls et probablement le texte tamoul le plus ancien, il date du VIII[e] ou du IX[e] siècle : c'est la traduction d'un original sanscrit, le Cintâmaṇi, qui semble perdu : il a pour héros le roi Jîvaka, dont il raconte les nombreuses aventures souvent peu édifiantes, mais que le héros répare à la fin, selon l'ordinaire, en se faisant ermite[2].

M. Feer a traduit du bengali les *Trente-deux récits du Trône* (Batris sinhâsana), version d'un recueil de contes sanscrits ayant pour héros le fameux roi Vikramâditya; cette traduction, destinée au grand public, et précédée d'une esquisse de la morale indoue telle qu'elle se dégage de ces contes, sera utile dans la grande enquête qui se poursuit à présent sur le *Folk-lore*[3].

[1] *Muséon*, 1884, p. 182-208. — M. de Milloué a traduit de l'anglais de Sir Coomara Svâmi le *Dâṭhâvança*, histoire de la dent relique de Buddha, déposée au temple de Caudy, poème pali du XII[e] siècle, fort estimé des bouddhistes de Ceylan (*Annales Guimet*, VII, p. 307-396); et le mémoire de M. Gerson de Cunha sur l'histoire de la dent relique (*ibid.*, p. 397 sq.).

[2] Dans les *Mélanges orientaux*, p. 547-577. L'épisode traduit est tiré du 3[e] livre : le poème complet en contient treize.

[3] Paris, Leroux, 1883, p. LXXIV-258, in-18. — Mentionnons encore, pour l'histoire de l'Inde : *L'empereur Akbar*, de M. de Noer, traduit par M. Bonet Maury (Leyde, Brill, 1883, p. XVI-348, in-8°;

Les études cambodgiennes entreront bientôt dans une nouvelle voie par la publication du *Corpus* des inscriptions du Cambodge, commencée sous les auspices de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Le premier fascicule paraîtra dans quelques mois : la préparation en est confiée à M. Barth; les inscriptions sont données en transcription romane et en traduction française, avec commentaire et reproduction héliographique de l'original. En attendant que cette publication mette dans les mains de l'étudiant l'ensemble du matériel, M. Bergaigne, pour fixer provisoirement les idées, a essayé de tracer la chronologie de l'ancien royaume khmêr d'après les inscriptions déjà connues[1]. La date la plus ancienne relevée jusqu'alors était l'an 526 de l'ère çaka, soit 604 de notre ère; le premier roi est Içânavarman, en 548 çaka; mais on possède une inscription non datée de Bhavavarman, qui le précède de deux rangs. La série des rois se suit sans grande solution de continuité jusqu'en 1108; vient ensuite une série non datée de quatre souverains; l'épigraphie ne rejoint pas encore la chronique royale qui s'ouvre en 1340 avec Nipéanbat (Nirvâṇapada).

Sur le terrain khmêr proprement dit, M. Aymonier reste seul et continue à la fois l'exploration des ruines et celle de la langue. Le *Journal asiatique* a

cf. compte rendu de M. Barth, *Revue critique*, 1884, I, p. 242-246); pour l'histoire de l'art et de l'industrie indigènes, Foà : *L'Inde à l'Exposition internationale de Calcutta* (Calcutta, 1884, 78 p. in-8°).

[1] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 51-76.

publié la fin de son étude sur les inscriptions du fameux temple d'Angkor. Il a examiné celles de la galerie des princes ou galerie historique : ce sont vingt-huit épigraphes, désignant les divers personnages d'une cérémonie d'apparat dont le roi Paramavishṇuloka est le centre. M. Aymonier pense que ce roi est le fondateur d'Angkorvat, et serait par suite identique au Ketumâla de la légende; Vishṇulok est encore dans la légende le nom de l'architecte divin, le patron des architectes. Le temple serait d'origine vishnouite et appartiendrait à la fin du IXe siècle[1]. Les recherches épigraphiques de M. Aymonier ne lui font pas négliger le présent qu'il a sous les yeux; ses *Notes* sur les coutumes et croyances superstitieuses des Cambodgiens sont tout un traité de *Folk-lore* parfaitement classé et qui appelle à chaque page les comparaisons avec l'Inde[2].

L'étude des deux épigraphies, sanscrite et khmère, est encore indépendante et divisée. Néanmoins une ingénieuse observation de M. Bergaigne montre com-

[1] *Journal asiatique*, 1883, II, p. 199-228.

[2] *Excursions et reconnaissances*, 1883, n° 16, p. 133-206. Voir dans le même recueil (*ibid.*, p. 207-220) un compte rendu critique, avec rectifications, du *Royaume de Cambodge* de M. Moura (cf. *Journal asiatique*, 1883, I, p. 50). — Bartet, *Notice sur le dieu Ganesa*, à propos d'une statue trouvée enfouie dans la montagne de Thatson, entre Chaudoc et Hatien, dans le rayon de civilisation indienne dont le centre est à Angkor Thom, et envoyée au musée de Rochefort par le capitaine Silvestre (*Bulletin de la Soc. de géographie de Rochefort*, 1883, vol. V, p. 36). — *Les Portugais au Cambodge* (*Excursions et reconnaissances*, 1883, n° 15, p. 476-484). — Dubard : *La législation cambodgienne* (*Annales de l'Extrême Orient*, VI, 1884, p. 264-270).

bien elles ont dû se pénétrer et pourront s'éclaircir mutuellement; il a reconnu dans une inscription en vers khmêrs une strophe dont le rythme est modelé sur le mètre sanscrit de la *vasantatilakâ*[1].

Dans le domaine iranien, comme dans le domaine indien, les périodes modernes, longtemps sacrifiées, ont pris le pas cette année sur les périodes anciennes. La philologie avestéenne n'a à présenter que l'ouvrage de M. de Harlez sur l'*Exégèse et la correction des textes avestiques*[2]. C'est un nouveau chapitre de la longue polémique qui court depuis trente ans environ entre l'école qui demande le sens des livres sacrés des Parsis aux Parsis mêmes, et celle qui le demande aux Indous et à la grammaire comparée. La solution n'est point douteuse pour qui considère tous les éléments de la question, et il est devenu presque inutile de polémiser contre la méthode védisante, malgré l'autorité dont elle jouit en Allemagne et la valeur personnelle des savants qui la représentent. M. de Harlez montre que la tradition a bien conservé le sens des mots avestéens là où l'étymologie sanscrite égarerait, et passe en revue un certain nombre de textes où il combat l'interprétation étymologique. Dans une seconde partie, il examine les procédés de critique de texte en faveur en Allemagne et condamne jus-

[1] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 60.

[2] Paris, Leroux, 1883, XVI-256 pages in-8°. Cf. compte rendu de M. Henry, *Revue de linguistique*, 1883, p. 325-334.

tement l'abus de la restitution métrique qui, par le petit nombre et la lâcheté des lois jusqu'ici reconnues, ne se prête point au contrôle et se prête à toutes les complaisances. M. Oppert a ajouté quelques arguments nouveaux en faveur de sa théorie sur l'origine des signes alphabétiques perses, qu'il dérive d'idéogrammes babyloniens, et que M. Sayce dérive des valeurs syllabiques babyloniennes correspondantes[1]. M. James Darmesteter a cherché dans l'Avesta l'origine de la dénomination appliquée aux hérétiques dans l'Orient musulman, *zendik*, et a montré qu'elle ne désigne pas, comme le veut la tradition arabe, ceux qui suivaient le *zend*, c'est-à-dire le Commentaire, contre la lettre de la loi, mais les adeptes de la *zañda* ou magie noire[2]. M. Robiou a présenté quelques observations sur les rapports de Mithra avec l'Apollon des mystères[3]. Mais l'ouvrage capital dans la branche ancienne de l'Iran est un travail d'archéologie, qui touche peu à la philologie et aux textes, mais éclaire d'un grand jour l'histoire de la civilisation iranienne : c'est l'*Art de la Perse antique* de M. Dieulafoy[4]. Nous avons déjà annoncé l'an dernier les conclusions générales auxquelles était arrivé l'auteur :

[1] *Zeitschrift für die Keilschriftforschung*, 1884, p. 45-65.

[2] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 562-565.

[3] *Gazette archéologique*, 1883, p. 132-136.

[4] *L'art antique de la Perse*, Achéménides, Parthes, Sassanides. Première partie, *Monuments de la vallée du Polvar-Roud*; Paris, librairie cen rale d'architecture, 1884, 64 pages gr. in-4°, 20 planches. — Dans le même ordre d'études, M. Dieulafoy a publié : *Notice sur la construction des ponts en Perse*, p. 23-48 des *Mémoires*

par la considération des formes monumentales de la Perse et des ressources matérielles du pays, il avait été amené à reconnaître et à suivre, le long des trois dynasties de la vieille Perse, Achéménides, Arsacides et Sassanides, deux arts, deux traditions, l'une officielle, née de la fantaisie royale, imitant l'étranger et variant avec le caprice et la mode du temps; l'autre populaire, sortie des nécessités naturelles et qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours. M. Dieulafoy a commencé sa démonstration par l'examen des monuments de la vallée du Polvar Roud, la vallée qui aboutit à Persépolis. La destination de tous ces monuments, au nombre de quatre, l'un à l'état de débris, était loin d'être claire, et les philologues et les historiens avaient essayé vainement jusqu'ici de trancher une question qui est avant tout du ressort de l'architecte. M. Dieulafoy établit d'une façon qui semble convaincante la destination de ces monuments qui remontent tous à Cyrus et forment le prototype de l'ensemble de Persépolis : il reconnaît dans le Trône de la mère de Salomon l'équivalent du Trône de Jemshid; dans le tombeau de la mère de Salomon, le tombeau de la mère de Cyrus; dans les ruines d'un édicule près du Trône, l'équivalent d'un monument de Naqshi Rustem, dont l'on faisait un Atash gâh et

et documents; Mausolée de Chah Khoda Bendè, œuvre du XIII[e] siècle (*Revue de l'architecture et des travaux publics*, XL, p. 7, 10, 13, 16). — Signalons encore *La Perse ouverte* (projet de route fluviale par le Karoun; *Philosophie positive*, 1883, mai-juin); — *L'islamisme et la science* (*Ibid.*, juillet-août), contenant des vues trop sévères sur l'islamisme : l'islamisme vaut mieux que les musulmans.

qui est un tombeau; enfin, les trois fameux piliers portant le nom de Cyrus lui servent à restituer un palais hypostyle, analogue à la salle de Persépolis. Quant au type général de l'architecture, M. Dieulafoy montre que c'est le type ionien archaïque et, par un de ces chocs en retour dont la méthode comparative est coutumière, il se trouve que les monuments de la Perse antique, mieux conservés que les monuments grecs de même époque, permettent de remonter plus haut dans l'histoire de l'art grec et peuvent lui servir de documents archaïques. M. Dieulafoy suppose avec grande vraisemblance que c'est Cyrus qui a ramené l'art grec avec lui de sa campagne de Lydie : ce sont peut-être les architectes de Crésus qui ont bâti les monuments du Polvar Roud [1]. M. Choisy, inversement, dans ses belles études sur la construction byzantine, a poursuivi l'art perse national, et plus généralement l'art asiatique, dans sa marche sur Byzance : « L'art byzantin, c'est l'esprit grec, s'exerçant, au milieu d'une société à demi asiatique, sur des éléments empruntés à la vieille Asie [2]. » Le trait essentiel de l'art byzantin, la voûte construite directement, sans l'aide du cintre, est un héritage de l'art de l'Assyrie et de la Perse.

Les personnes désireuses d'étudier le persan mo-

[1] Cf. *Revue critique*, 1884, I, p. 421-426, compte rendu de M. J. Darmesteter.

[2] *L'art de bâtir chez les Byzantins*, Paris, 1883, in-fol., 187 pages et 25 planches. — Cf. compte rendu de M. Bayet, *Revue critique*, 1884, I, p. 503-506.

derne trouveront dans deux ouvrages parus cette année, l'un de M. Kazimirski[1] pour l'étude pratique de la langue, l'autre de M. Schefer pour l'étude littéraire, deux guides qui, par l'étendue, la variété et la sûreté des informations, laissent bien loin derrière eux tout ce qui a été jusqu'ici publié dans ce genre. Les dialogues persans de M. Kazimirski, écrits dans la bonne langue de la conversation et portant sur tous les détails de la vie, des mœurs, des croyances, de l'administration, apprennent à l'étudiant à la fois à parler et à penser en persan. Un lexique de plus de vingt mille mots, dans lequel l'auteur a eu les conseils d'un Persan, donne le thesaurus de la langue populaire. Le livre de M. Kazimirski n'est pas seulement le guide du voyageur, c'est le guide de l'iranisant.

La *Chrestomathie persane*, de M. Schefer[2], présente un choix de morceaux entièrement inédits, tirés par l'auteur de sa riche bibliothèque, et qui suivent les transformations de la langue depuis sa renaissance au xᵉ siècle, époque où l'arabe, s'affaiblissant dans le Khorasan et les provinces éloignées du centre du khalifat, laisse le dialecte vulgaire remonter au rang de langue littéraire. Cette première période est repré-

[1] Dialogues français-persans, précédés d'un précis de la grammaire persane et suivis d'un vocabulaire français-persan, Klincksieck, 1883, in-8°, xvi-1118 pages. — Cf. *Journal asiatique*, 1884, I, p. 94-99, compte rendu de M. Barbier de Meynard.

[2] *Chrestomathie persane*, à l'usage des élèves de l'École spéciale des langues orientales vivantes, publiée par M. Schefer, I, in-8°, p. xi-243 (notes et commentaires), 232 (texte).

sentée par le *Zafer Namèh*, ouvrage qui se donne pour traduit du pehlvi et rentre en effet par le fond dans un genre cher à cette littérature; c'est un recueil de réponses faites par Buzurdjmihr, le sage ministre de Khosroès Noshirvan, aux questions posées par le prince; il existe encore en pehlvi un Pandnâmak de Buzurdjmihr[1]. L'auteur de la traduction est le vizir de Nouh le Samanide (976-997), Ibn Sina, en qui M. Schefer croit reconnaître soit Avicenne, soit le père d'Avicenne[2]. L'histoire politique, religieuse, littéraire est représentée par une *Histoire de Boukhara*, traduite et abrégée à la fin du XIIe siècle (1178) d'un *Tarikh* arabe de 943; par une description de Balkh (*Fezhaïli Balkh*), écrite en arabe en 1274, sept ans avant l'invasion des Mogols, et traduite en persan en 1279 : M. Schefer en donne des extraits relatifs aux légendes pseudo-bibliques sur l'origine de Balkh, à sa population et ses produits; par un *Exposé des religions* (*Kitab beian el edian*), écrit à Ghazna en 1092 par un précurseur de Shahristani; par un ouvrage, inconnu jusqu'ici, de Hussein Waïzh, l'auteur de l'Envari Soheily[3]; par un livre d'anecdotes sur les poètes, dû au fils de Hussein Waïzh[4]. Le livre termine par un petit poème moral, *Le repos de*

[1] Haug, *Essays on the Parsis*, 2e édition, p. 111.

[2] De la même période, M. Schefer donne encore un ouvrage de morale politique, *Les règles du sultan et du vizir* (Adâb oussalthanèh ouel wezarèh).

[3] *Rissalèhi Hatimyèh* (Sur les traits de générosité de Hatim Thay), écrit en 1485.

[4] *Lethaïf outh Thewaïf* (Anecdotes plaisantes sur les différentes

l'homme (*Rahat oul-innsan*), recueil versifié de préceptes, attribués selon l'usage à Noshirvan : M. Schefer y voit un spécimen de la poésie populaire du commencement du XI[e] siècle; le style est plus archaïque que celui des écrivains de la période ghaznévide. M. Schefer trouve aussi dans la littérature persane une mine de documents pour l'histoire étrangère : nous aurons à parler plus loin de son *Khitai Namèh*. Les renseignements aussi variés que sûrs que donne M. Schefer dans son introduction, et ses commentaires sur les faits historiques ou géographiques, sur les hommes politiques et les écrivains de toute sorte mentionnés dans ces extraits, feront de ce livre, quand la seconde partie contenant les notes grammaticales et le lexique aura paru, une sorte d'encyclopédie en raccourci de la langue littéraire et de la littérature de la Perse[1].

En dehors du livre de M. Schefer, qui, il est vrai, est tout une littérature, nous ne trouvons aucun

classes de la société), écrit par Aly Safy dans la seconde moitié du XVI[e] siècle. Extrait sur les réparties des poètes.

[1] A ces secours pour étudier l'Iran moderne, ajoutons le beau tableau géographique de l'Iran (Perse, Afghanistan, Beloutchistan) par M. Élisée Reclus, IX[e] volume de la *Géographie universelle*, p. 25-316, Paris, Hachette, 1884; ce volume d'une œuvre dont la partie orientale est devenue un guide indispensable pour l'histoire de l'Orient comprend encore la Turquie d'Asie et l'Arabie. Pour les mœurs et l'aspect du pays, des monuments et de la population, lire les spirituelles et instructives descriptions de M[me] Dieulafoy (*Perse, Chaldée et Susiane*; *Tour du monde*, tome XLV, n° 1148 sq.); les observations d'un persan chrétien, contenues dans les *Dialectes araméens* de M. Duval (voir plus bas p. 74).

autre travail littéraire à signaler, sauf une analyse, avec extraits abondants, due à M. Chodzko, de la comédie persane du Vizir de Lankuran[1].

On sait que la nationalité arménienne, écrasée en Arménie même sous les Seldjoucides, se releva sur la terre d'exil, dans la Cilicie. Un document curieux de l'histoire de cette *Petite-Arménie* vient d'être étudié par M. Carrière[2] ; c'est une inscription de 104 vers, sur un reliquaire qui vient originairement du couvent de Skevra : c'est une élégie sur la prise de Hromkla, la forteresse du catholicos, par le sultan d'Égypte, El-Melik-el-Ashraf, en 1292 ; le reliquaire, consacré par l'abbé de Skevra, est destiné à appeler la bénédiction du ciel sur le couvent et sur le roi Hethoum. Ce document est précieux, non seulement à cause de la rareté des œuvres d'art de la Petite-Arménie, mais aussi par sa date ; Hethoum (1289-1307) est le dernier prince de la dynastie nationale : ce poème est le cri d'agonie de la Petite-Arménie.

II.

Les études sémitiques continuent à se concentrer sur l'épigraphie.

Le deuxième fascicule du *Corpus* des inscriptions sémitiques[3] nous donne les inscriptions phéniciennes

[1] *L'aventure du vizir du Khan de Lankuran*, p. 21, in-8°.
[2] Dans les *Mélanges orientaux*, p. 167-213.
[3] Paris, Imprimerie nationale, 1884, p. 117-206 ; pl. XV-XXXVI.

de l'Égypte, de la Grèce, de Malte, de Sicile et de Sardaigne. Les chapitres relatifs à la Sicile et à la Sardaigne sont neufs en grande partie, grâce aux libérales communications de deux archéologues italiens, MM. Salinas et Vivanet. Il est inutile de revenir sur le plan et la portée de ce vaste monument, l'instrument de progrès le plus puissant que les études sémitiques aient encore eu en main. Telle est cependant l'activité des travailleurs que, dès le lendemain de sa publication, le *Corpus* est déjà en arrière de la découverte. En faisant nettoyer le temple d'Abydos, M. Maspero a mis au jour un escalier et un couloir, chargés de *graffiti* phéniciens, cariens, chypriotes et grecs, carte de visite des touristes d'autrefois. M. Sayce a copié une trentaine de *graffiti* phéniciens, dont la copie est malheureusement arrivée trop tard à la commission du *Corpus*[1].

Le *Corpus* recevra un accroissement aussi heureux qu'inattendu de l'intelligente générosité d'un voyageur anglais; M. Charles Doughty a parcouru, en 1876 et 1877, ces régions de l'Arabie du Nord qu'explore à présent, sous les auspices de l'Académie, M. Huber en compagnie de M. Euting. Il en a rapporté deux carnets formant un total de 56 feuillets, couverts de copies des textes himyarites, safaïtiques, araméens, grecs, qu'il rencontrait journellement, et

Cf. *Revue des études juives*, 1884, n° 15, p. 145-152, compte rendu de M. Hartwig Derenbourg.

[1] Lettre de M. Maspero à M. Ernest Renan, 6 avril 1884 (*Journal des Débats* du 28 avril).

les estampages de vingt-cinq grandes inscriptions nabatéennes à Medaïn Salih avec carte et dessins, et il a mis tous ces documents à la disposition de l'Académie. M. Renan, dans un rapport récent[1], a fait ressortir l'importance de ces documents, principalement des inscriptions nabatéennes, également importantes par leur date, — car elles s'étagent sur quatre-vingts ans, d'Auguste à Titus, et sont contemporaines des premiers temps du christianisme; par la place où elles ont été trouvées, — car elles montrent l'extension de l'empire nabatéen; par leur caractère intrinsèque, — car les monuments qu'elles décorent, et où la tradition arabe et le Coran voyaient les palais de géants préhistoriques, sont des tombeaux antérieurs de cinq siècles seulement à Mahomet, et dont le style donne du même coup la date des monuments absolument identiques de la vallée du Cédron et des environs de Jérusalem; enfin par leur langue et leur écriture, qui les relient linguistiquement et paléographiquement aux groupes de Palmyre, de Pétra, du Safa. En attendant que la section araméenne du *Corpus* soit prête à les recevoir, l'Académie publie ces documents avec traduction dans les *Notices et Extraits* de façon à les mettre immédiatement aux mains des savants.

Les études de détail n'ont pas manqué non plus. M. Clermont-Ganneau, expert juré en fait d'épigraphie, a démasqué trois monuments phéniciens apo-

[1] Séance du 13 juin (*Journal des Débats*, 14 juin).

cryphes, dont un scarabée jadis exposé au Louvre[1]. Nous rencontrons encore : de M. Clermont-Ganneau, plusieurs épigraphes inédites et une interprétation nouvelle de l'énigmatique *melis krsiim* des inscriptions chypriotes[2]; de M. H. Derenbourg, une interprétation nouvelle d'un graffito d'Abydos (n° 102 *a* du *Corpus*) et d'une inscription du Pirée[3]; de M. Bruston, des observations philologiques sur l'inscription d'Eshmunazar[4]; de M. Ledrain, une étude sur une gemme phénicienne[5] et sur un pronom phénicien expliqué par l'assyrien[6]. M. Six, dans un travail considérable sur le classement des séries monétaires de Chypre, ramène toute monnaie phénicienne à Citium ou au cercle d'influence de Citium[7]. M. Oppert a étudié deux curieux cylindres, assyriens de style et d'écriture, mais dont les noms propres sont phéniciens : M. Oppert soupçonne que cette

[1] *Trois monuments phén. apocryphes* (*Journal asiatique*, 1884, I, p. 336-367). — *Genuine and false inscriptions in Palestine* (*Times*, 21 sept. 1883).

[2] *Ἑρμηνεὺς τῶν κρίσεων*, interprète des jugements (*Revue critique*, Notes d'archéologie orientale, 1883, II, p. 145-147, 192-196; 1884, I, p. 12-26). — *Note complémentaire sur les sceaux et cachets israélites, phéniciens et syriens* (*Journal asiatique*, 1884, II, p. 304-306).

[3] *Revue des études juives*, 1884, n° 15, p. 145-152.

[4] *Revue archéologique*, 1884, I, p. 202-203.

[5] *Gazette archéologique*, 1883, p. 73-77. — *Ibid.*, p. 329-330, Reinach : *Hydrie chypriote avec épigraphe phénicienne.*

[6] *Revue d'assyriologie*, 1884, p. 34-35 : מנם, quoi que ce soit = assyr. *manamma*, qui que ce soit.

[7] *Revue de numismatique*, 1883, p. 249-374; pour la partie phénicienne, p. 323-342.

inscription doit être lue à la phénicienne[1] : ce serait déjà le procédé du pehlvi, avant le pehlvi. M. Clermont-Ganneau a cherché les rapports des lettres complémentaires de l'alphabet grec avec l'alphabet phénicien, et montré comment les Grecs ont pu exprimer les sons qui manquaient au phénicien, soit en détournant les signes de sons phéniciens qui manquent au grec, soit en dédoublant les signes déjà employés[2].

La tranchée de Carthage est enfin ouverte. Les premiers résultats n'ont été ni aussi riches ni aussi pauvres que l'espéraient les uns ou le craignaient les autres. Du 5 mars au 1er mai de cette année, MM. Reinach et Babelon ont creusé et exploré trois tranchées : la première de 150 mètres de long, entre Byrsa (Saint-Louis) et le vieux port, perce à travers la ville byzantine et la ville romaine jusqu'à la ville punique, où elle a mis à jour de nombreuses fondations de maisons, de citernes, de conduits d'eaux, un ostrakon avec inscription néo-punique non encore déchiffrée, un masque carthaginois de style inconnu. Une autre tranchée, à l'est de la première, a donné une vieille tombe carthaginoise et environ 450 de ces inscriptions votives à Tanit qui, à défaut d'autre

[1] *Bulletin de l'Acad. des inscriptions*, 1883, p. 180-184.

[2] *Un chapitre de l'histoire de l'A B C* (Mélanges Graux, p. 415-460). — Sur le livre de M. J. Taylor, *The alphabet*, voir un compte rendu important de M. Halevy dans la *Oesterreichische Monatsschrift für den Orient*, 1884, 15 mai et 15 juin.

renseignement, servent à reconstituer l'onomastique humaine et divine de Carthage. La troisième n'a donné que des œuvres romaines. Ce n'est point sur le résultat de six semaines à peine que l'on peut se faire une idée définitive de ce que Carthage nous réserve. Mais il importe que la question soit tranchée : une certitude négative sera encore un résultat scientifique. Si Athènes et Rome, qu'on explore depuis des siècles, sont encore loin d'avoir tout dit de leurs secrets, à Carthage, le désert à peu près absolu permet d'arriver plus vite et à moins de frais à une exploration complète, sinon de l'ensemble qui demanderait des millions, du moins des parties qui semblent promettre le plus. MM. Reinach et Babelon ont encore visité la côte orientale de la Tunisie, mais n'ont guère rencontré que des ruines romaines[1]. Parmi les découvertes dues à l'initiative privée, la plus intéressante est celle de la vieille nécropole carthaginoise de Badja, l'ancienne Vaga, à l'ouest de Tunis, par le capitaine Vincent[2]. Le P. Delattre, l'habile organisateur du musée de Saint-Louis, a résumé

[1] *Lettre à M. Georges Perrot*, par M. Salomon Reinach (*Revue archéol.*, 1884, I, 185-191); cf. *Berliner philologische Wochenschrift*, 1884, 17 mai, p. 633-635.

[2] Rapport à l'Académie du 26 septembre 1883. — Découverte de sept inscriptions néo-puniques par M. Charrier à Djebel Gelala (Constantine; *Bull. de correspondance africaine*, II, p. 74-80). Père Delattre : *Marques de fabrique sur des vases de poterie punique recueillis à Carthage* (*Bull. de l'Académie d'Hippone*, 1883, n° 18, p. 51-52). — *Pierre calcaire avec emblèmes et caractères puniques trouvée à Hippone (mamelon) en mai 1882* (*Ibid.*, p. XXXV-LIV et planche VIII).

IMPRIMERIE NATIONALE.

avec netteté le résultat des explorations jusqu'aux dernières années[1].

M. Berger a étudié quatre stèles, rapportées de l'ancienne Hadrumète par l'abbé Trihidez et qui sont à peu près tout ce qui reste d'une soixantaine de stèles découvertes en 1867[2]. Ces stèles offrent des types d'art et des symboles, différents de ceux que l'on rencontre sur les monuments carthaginois, et ne présentent ni l'influence grecque ni la symbolique ordinaire des Tanit. Deux de ces stèles présentent une triade de cippes, où M. Berger reconnaît le symbole de la triade divine de Carthage, telle que Polybe nous la fait connaître, symbole presque absolument nouveau dans l'histoire de l'art phénicien, et qui vient se ranger près d'un spécimen, unique jusqu'alors, trouvé à Lilybée (*Corpus*, n° 138)[3]. Dans une étude pleine de rapprochements ingénieux et hardis, M. Berger assimile l'Ascagne de Virgile, ancien dieu ou héros de la Mysie et de la Bithynie, au dieu phénicien *Sakon*, nommé aussi *Askoun*, et il reconnaît dans le *Julus*, auquel Virgile assimile Ascagne, le dieu-enfant de la triade carthaginoise, Iolaos, dont le nom pri-

[1] *Carthage et la Tunisie au point de vue archéologique*, 1883, Tunis.

[2] *Gazette archéologique*, 1884, p. 51-56, 82-88; cf. Perrot, *L'art antique*, Phénicie, p. 463. Mgr de Lavigerie vient de faire transporter au musée de Saint-Louis les débris qui restent.

[3] Dans un article postérieur (*Revue archéologique*, lettre à M. A. Bertrand sur une nouvelle forme de la triade carthaginoise, 1884, I, 203-214), M. Berger montre que ce symbole est moins isolé qu'il ne semble.

mitif était Joel[1]. Si ces rapprochements étaient acceptés, il s'ensuivrait, ou bien que les religions de la Mysie et de la Bithynie appartenaient à la famille sémitique, ou que des dieux mysiens ont été naturalisés dans le Panthéon phénicien. M. Foucart, à propos d'une série de bas-reliefs trouvés au Pirée et représentant sous forme de serpent le dieu Ζεὺς Μειλίχιος, étudie les procédés employés par les colonies phéniciennes établies en Grèce pour gréciser leurs dieux, tantôt les assimilant aux dieux grecs qu'ils rappelaient le mieux par quelque attribut, tantôt grécisant leur nom seul. Ζεὺς Μειλίχιος serait le nom grécisé d'un dieu phénicien *Baal Milik*, adoré sous forme de serpent[2]. M. Reinach, en déblayant le temple des Poseidoniastes à Délos, a trouvé des inscriptions qui prouvent que le Poseidon qu'ils adoraient était un dieu phénicien de Beryté[3].

M. Perrot, dans son voyage à travers l'art antique, est arrivé à la Phénicie[4]. Ici la tâche est infiniment plus difficile qu'en Égypte et en Assyrie, à cause de la rareté et de la dispersion des débris. Ce qui permet de se faire une idée d'ensemble de l'art des deux premiers pays et de son développement, c'est que, malgré d'immenses lacunes, ils nous ont déjà fourni l'un et l'autre des ensembles datés. Des do-

[1] *Ascagne*, dans les *Mélanges Graux*, p. 611-619.
[2] *Bulletin de correspondance hellénique*, 1883, p. 507-514.
[3] Fouilles d'août 1882; *ibid.*, 1883, p. 446 sq.
[4] *Histoire de l'art dans l'antiquité*, tome III, Phénicie, Chypre, Judée; ont paru les trois premiers fascicules, relatifs à la Phénicie, 480 pages in-4°, Paris, Hachette, 1884.

cuments comme le palais de Khorsabad ou les séries de Tello, comme une pyramide ou un temple égyptien, couverts d'inscriptions et de peintures, permettent de se faire une idée exacte, et jusqu'à un certain point complète, de ce qu'était telle branche de l'art à telle époque. Rien de tel pour l'art phénicien : sur la bande étroite de terre où il est né et s'est développé, cinq ou six civilisations ont passé l'une sur l'autre, chacune bâtissant ses villes avec les débris des précédentes. La même fatalité l'a poursuivi dans les immenses colonies où les marins de Sidon l'ont porté et émietté : le seul point où l'on pouvait espérer de trouver des ensembles, Carthage, n'a pas encore tenu ses promesses; peut-être Rome a-t-elle trop bien suivi le mot d'ordre de Caton. Ajoutez à cela que l'art phénicien est en général sans inscription et, par suite, ne donne sur lui-même que les renseignements énigmatiques et fuyants de la forme. Enfin l'état de renouvellement perpétuel où est la recherche ne permet que des conclusions provisoires sur un art dont quelque coup de pioche heureux peut à chaque instant renouveler l'aspect. Ces conditions expliquent peut-être l'indécision des conclusions auxquelles l'archéologie phénicienne s'est généralement arrêtée, cherchant en vain les traits typiques de cet art, dont jusqu'ici le caractère principal semble être de n'en pas avoir, tour à tour égyptien, assyrien, grec, jamais phénicien. Le livre de M. Perrot restera l'exposé admirablement exact de cette situation de la science à la date de 1884, c'est-

à-dire en pleine transition. M. Perrot commence par exposer ce que l'on sait de la formation et de la constitution des cités phéniciennes, et mesure l'extension de l'empire que « ce grand petit peuple » se tailla dans le monde occidental, qu'il sut le premier mesurer du regard et enlacer de ses flottes. Il résume ensuite ce que les textes et l'épigraphie nous apprennent de sa religion, et arrive enfin à son art où il distingue trois périodes, période préhellénique, période mixte, période hellénique; la période préhellénique d'ailleurs n'est plus déjà pure elle-même : elle a emprunté à l'Égypte le disque ailé, à l'Assyrie le sphinx aux ailes redressées. Il interroge ensuite la tombe, en Phénicie et hors de Phénicie : la tombe est le monument phénicien le plus instructif qui reste, parce que c'est non seulement, comme à l'ordinaire, le document architectural le plus résistant, mais aussi le plus riche; presque tout ce qu'on a d'objets d'art phénicien sort de là. M. Perrot passe ensuite au temple, sorti du haut lieu et du tabernacle et dont il ramène le type à une grande cour rectangulaire, contenant au milieu la *cella* avec le dieu, disposition inverse du temple grec où tout l'effort porte sur la *cella*, mais qu'il éclaire d'une façon inattendue par le témoignage de la Caaba et des plus vieilles mosquées arabes. La Phénicie reprend l'avantage sur l'Égypte et l'Assyrie dans l'architecture civile : M. Perrot nous décrit, principalement d'après les explorations de M. Renan, la ville phénicienne, et, d'après Daux et Beulé, le port punique. Enfin il suit dans la sculpture la trace de l'art assyro-

égyptien, plus tard de l'art grec, qui, formé en partie aux leçons de la Phénicie, revient sur elle par ce *choc en retour* dont M. Heuzey a donné la définition et la formule. Il semble que l'art phénicien ait été avant tout un art commercial, variant avec le goût de ses clients, prenant partout et portant partout : de là, malgré son absence d'originalité propre, son importance dans l'histoire de l'art plastique, parce qu'il a été le grand courtier artistique du monde ancien[1].

Les *graffiti* araméens, en caractères phéniciens, lus par M. Berger sur des coupes trouvées à Nimroud, sont importants par leur âge, car ils datent d'au moins sept siècles avant notre ère[2]. Dans ce domaine araméen, la grande inscription de Palmyre est toujours la pièce de résistance. M. de Vogüé, qui avait

[1] M. Ledrain a étudié quelques intailles sémitiques qui montrent sur une même pierre le mélange de deux ou trois arts, combinant les symboles grecs, assyriens et égyptiens (*Revue d'assyriologie*, p. 35-37). — Voir les observations de M. Dumont sur l'art chaldéen et phénicien, à propos du catalogue de M. Heuzey (*Journal des Savants*, 1884, p. 96-106, 161-172); le compte rendu par M. Reinach de l'ouvrage du Dr Milchhoefer sur les commencements de l'art en Grèce (*Revue archéol.*, 1884, I, p. 366-381). — Ledrain, *Un Tyrien du musée du Louvre* (cippe en marbre, acheté à Tyr, présente le costume tyrien du IVe siècle; la coiffure est celle du Carthaginois de Lilybée; *Revue d'assyriologie*, 1884, p. 32-33). — Reinach, *Deux têtes archaïques du musée de Constantinople*, style chypriote (*Gazette archéologique*, 1884, p. 88-90). — Perrot, *Statuette en bronze de la Comagène*, trouvée par le capitaine Marmier, à Marach, en pays hittite; travail phénicien, non hittite (*Ibid.*, 1884, p. 77-79).

[2] *Proceedings of the Soc. of Bibl. arch.*, 1884, 4 mars, p. 119-123.

publié dans votre Journal, l'an dernier[1], une première lecture, avec un premier déchiffrement, des deux textes araméens, reprend, avec le secours d'un estampage plus exact et d'une photographie du monument, l'étude du plus long et du plus endommagé de ces deux textes[2]; il reconnaît, dans le texte grec qui l'accompagne, l'original, partiellement mais fidèlement traduit, du texte araméen, ce qui lui permet de combler les lacunes pour le sens et parfois pour le texte même. Suit un commentaire philologique, économique et historique de ce document, qui, avec toutes ses mutilations, est le plus important qu'on ait encore retrouvé sur la constitution économique de Palmyre : c'est la vie intime et le détail journalier de la cité commerçante qu'il fait revivre devant nous, «avec son mouvement d'hommes, d'animaux et de marchandises; de traitants, de publicains, de brocanteurs, de plaideurs, de magistrats, foule affairée et bigarrée, se pressant sous les longues colonnades dont les ruines font encore aujourd'hui l'admiration des voyageurs». M. de Vogüé nous fait toucher le jeu du commerce dans cette succursale du désert, qui transmettait à l'Occident les caravanes et les produits de l'Orient, énumère les articles, compte les droits de douane, fait connaître l'administration de la ville et montre d'une façon définitive, par les références à des députés de Germanicus et de Cor-

[1] *Journal asiatique*, 1883, I, p. 231-245.

[2] *Ibid.*, 1883, II, p. 149-183; corrections et additions, p. 549.

bulon, que dès le premier siècle Palmyre était soumise à la loi romaine.

Comme tous les travaux fortement conçus, le travail de M. de Vogüé a suscité des recherches et des découvertes nouvelles. M. de Vogüé avait terminé son travail en posant la question de savoir si les droits établis par le décret constituaient le *Portorium*, c'est-à-dire la contribution d'empire, ou un simple droit municipal. M. Duval résout la question dans le premier sens, en découvrant dans le titre même du décret (למנא) une transcription du grec λιμὴν, qui est l'équivalent grec du latin *portorium*[1]. Le matériel de l'épigraphie palmyrénienne s'est enrichi de quatre inscriptions funéraires, communiquées par M. Pognon, dont trois dans le caractère usuel, la quatrième dans un caractère encore indéterminé[2].

L'araméen biblique de Daniel et d'Esdras a des formes de passif, tandis que l'araméen ordinaire a remplacé absolument le passif par le réfléchi. Quelques savants ont pensé que ces formes bibliques sont des restes d'un ancien passif araméen, perdu plus tard, et M. Sachau, assimilant le palmyrénien de notre inscription à l'araméen de Daniel, a cru y retrouver de véritables passifs (*hophal*) sur le type de ceux de Daniel. M. Duval montre qu'il n'en est rien, que les formes palmyréniennes doivent se vocaliser

[1] *Journal asiatique*, 1883, II, p. 537-539. M. Clermont-Ganneau rattache à λιμὴν, par l'araméen *leminâ*, l'arabe *mînâ* « port »; *ibid.*, 1884, I, p. 267.

[2] *Ibid.*, 1884, I, p. 558-560.

et se lire d'après l'analogie de l'araméen ordinaire, et que, par suite, le passif araméen était déjà perdu au IIe siècle. L'était-il au temps de Daniel? M. Duval pense que l'araméen de Daniel est une langue artificielle, parlée dans la communauté juive, et non un dialecte palestinien vulgaire, et montre par l'analyse des formes que son *hophal* était modelé sur l'analogie de l'hébreu; l'araméen de Daniel est le premier en date des patois juifs[1].

L'araméen n'est plus une langue vivante que dans quelques îlots épars de son ancien domaine et il importe de recueillir ces derniers débris avant qu'ils soient engloutis. Ainsi ont fait MM. Socin et Stoddard; M. Duval vient de prendre place à côté de ces savants voyageurs, sans sortir de son cabinet[2]. Deux dialectes araméens sont parlés actuellement dans le district de Salamâs[3], l'un par les chrétiens syriens, l'autre par les Juifs. Ces deux dialectes diffèrent, les deux colonies qui le parlent venant de pays différents, les chrétiens probablement du Bohtan, les Juifs du Kurdistan turc. M. Duval donne en transcription romane des textes écrits sous la dictée d'un chrétien et d'un juif de Salamâs, de passage à Paris. Ces textes, surtout les premiers, ont un intérêt de fond aussi bien

[1] *Le passif dans l'araméen biblique et le palmyrénien* (*Revue des études juives*, 1884, n° 15, p. 57-63).

[2] *Les dialectes néo-araméens de Salamâs*; texte sur l'état actuel de la Perse et contes populaires, avec une traduction française; Paris, Vieweg, 1883, p. IX-144 (texte), p. 86 (traduction), in-12. Cf. Halévy, *Revue critique*, 1884, I, p. 181-183.

[3] Au nord-ouest du lac Ourmia (Aderbeidjan).

que de langue : les textes chrétiens contiennent des renseignements et des jugements personnels sur l'état de la Perse, sur l'administration religieuse des Chaldéens, sur le banditisme des Kurdes, des fonctionnaires et des magistrats : c'est la confession d'un mécontent. Les contes juifs n'ont rien de juif dans le fond et peu de chose dans la forme ; ils rentrent dans le *folk-lore* général.

Il y a un araméen d'Égypte, comme il y a un grec d'Égypte. M. Ledrain vient de reprendre les principaux documents de cette littérature, les stèles de Carpentras, du Sérapeum, du Vatican, et explique quelques mots difficiles de ces monuments en en faisant des mots égyptiens empruntés[1]. Il applique la même méthode à l'interprétation du papyrus araméen du Vatican, publié et étudié par M. de Vogüé, et d'un papyrus inédit de la Propagande, qui est également, comme celui du Vatican, un papier de comptes[2].

Nous n'avons plus à signaler que l'identification, par M. Duval, du *Pays supérieur* des lexicographes syriaques, assimilé à tort au Dailam de la Caspienne, avec le Delamistan de Shahrazour, entre Hamadan et Arbel[3]; une notice du même sur deux docteurs de la tradition monophysite syriaque du VIIIe siècle, Ṭub^hânâ et Sâb^hâ[4]; et les observations de M. Halévy

[1] *Revue d'assyriologie*, 1884, p. 18-23.
[2] *Ibid.*, p. 23-32.
[3] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 277-279. — Note sur la publication d'un bréviaire nestorien, *ibid.*, p. 106-108.
[4] *Ibid.*, 1884, I, p. 560-562.

sur la lecture de quelques lettres de l'alphabet de Safa[1].

M. Halévy a résumé et critiqué les idées de M. Dillmann sur la formation de la Genèse et de Josué[2]. M. Vernes a essayé de retracer les débuts de la nation juive, principalement d'après les travaux de M. Reuss[3]. C'est surtout du livre des Juges et de Samuel qu'il cherche à dégager l'élément historique : le Pentateuque opère sur une matière molle que le dogmatisme a pétrie à sa fantaisie. M. Vernes reconnaît dans Abimelek le personnage le plus historique des *Juges;* mais il réduit singulièrement le rôle de Samuel, qui certainement a été plus qu'un juge de paix de Ramah. Il attribue avec grande apparence de vérité à Saül et à ses victoires le premier groupement sérieux de force nationale, et voit en lui, par suite, le créateur de la nation : mais il est diffi-

[1] *Revue critique*, 1883, II, p. 12-13. — Pour l'étude de la Syrie moderne : E. Reclus, le volume déjà cité, p. 685-826 ; — Paul Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, voyages dans la Phénicie, le Liban et la Judée, 1875-1880 (675 pages gr. in-4°, Paris, Hachette; ouvrage conçu surtout au point de vue pittoresque, mais précieux par l'abondance des documents artistiques, par les cartes et par les renseignements d'ordre naturel); — V. Guérin, *Description et statistique des populations du Liban, Maronites, Melkites, Grecs, Druzes, Matoualis* (*Bull. de l'Acad. des inscriptions*, 1883, p. 286-302). — Le beau livre du grand voyageur V. L. Cameron (*Notre future route de l'Inde*, traduit de l'anglais, Hachette, 1883, in-12, 269 pages) décrit au passage les monuments, les traditions et les légendes par où passera le futur railway de Beyrouth à Bagdad.

[2] *Revue critique*, 1883, t. II, p. 267-273, 285-293.

[3] *Revue des religions*, 1883, p. 319-377, 603-618, 728-755.

cile d'admettre que ses démêlés avec Samuel soient l'invention d'une tradition tardive. M. Loeb, dans un article sur les Juifs destiné au Dictionnaire universel de géographie, a réuni, avec une concision et une netteté remarquables, une masse de données aussi abondantes que sûres sur la statistique, l'ethnographie, l'état social, l'histoire et la littérature du peuple juif[1].

Les journaux vous ont suffisamment entretenus des incidents du Pentateuque moabite. Il a fourni à M. Clermont-Ganneau l'occasion d'une démonstration qui, malheureusement, ne découragera ni la confiance des faussaires ni la crédulité d'un certain public[2]. M. Derenbourg, continuant ses études bibliques, a traduit, commenté et corrigé le Psaume LXXXIV, où il reconnaît un chant de pèlerins se rendant à Jérusalem[3]. M. Schwab a étudié un ἅπαξ λεγόμενον d'Isaïe[4], M. Hartwig Derenbourg les mots grecs contenus dans le livre de Daniel[5]. M. Loeb a démêlé les complications amenées dans l'ordre des lectures sabbatiques du Pentateuque par les variations du nombre des samedis dans le calendrier lunaire,

[1] Tirage à part, Paris, Lahure, 1884, p. 118, petit in-12.

[2] *Mr. Shapira's Manuscripts* (*Times*, 21 et 25 août 1883; lettres à l'éditeur); *Un prétendu manuscrit original de la Bible* (dans la *Revue politique et littéraire*, 29 septembre 1883).

[3] *Revue des études juives*, 1883, n° 12, p. 161-166.

[4] *Revue d'assyriologie*, 1884, p. 33-34 (נסמן; Isaïe, XXXVIII, 25).

[5] *Mélanges Graux*, p. 235-244. — Halévy : אשפנז, expliqué par le persan اسپنج (*Journal asiatique*, 1883, II, p. 282-284).

combinées avec les lois spéciales qui attachent certaines sections à certaines fêtes[1]. M. Herrmann a essayé de reconstituer, d'après les travaux de l'archéologie moderne, le plan et les dispositions du temple de Jérusalem[2].

L'histoire des variations de l'opinion païenne à l'égard des Juifs est jusqu'à un certain point l'histoire même de la pensée religieuse à Rome. M. Hild a repris avec tact et avec une érudition classique très sûre ce sujet difficile, qui n'a jamais été traité à fond et qui prête aux thèses les plus opposées, si l'on n'a garde de distinguer les temps et le tempérament des écrivains consultés[3]. M. Friedlander a achevé son étude sur la secte de Melchisedec et sur l'Épître aux Hébreux, qu'il attribue, comme l'école protestante du XVIe siècle, à Apollos, le collègue alexandrin de saint Paul, et qu'il croit citée et attaquée dans le Talmud (*Nedarim*, 32 *b*)[4]. Les premiers siècles de notre ère sont représentés par une épitaphe hébraïque d'un R. Youdan, fils de R. Tarphon, trouvée à Jaffa et expliquée par M. Clermont-Ganneau[5], et par l'épitaphe grecque

[1] *Revue des études juives*, 1883, n° 22, p. 250-267. — J. Derenbourg, *Encore quelques mots sur les sections du Pentateuque*, *ibid.*, n° 13, p. 246-149.

[2] *Le temple de Jérusalem*, Valenciennes, impr. Vve Prignet, 32 p. in-8°. — Baron de Vaux, *La Palestine*, Paris, Leroux, 1883, p. II-425, in-4°. Description pittoresque, utile pour l'étude de l'art.

[3] *Revue des études juives*, 1884, n° 15, p. 1-37.

[4] *Ibid.*, 1883, n° 12, p. 187-199.

[5] *Proceedings of the Soc. of Bibl. archæol.* (planche, numéro de février; commentaire, numéro de mars, p. 123-125).

de la juive Rufina, chef de synagogue à Smyrne, publiée par M. Reinach[1].

La *Revue des études juives* a publié, de M. Harkavy, une série d'additions et de rectifications à l'*Histoire juive* de M. Grätz[2], portant sur la période des Gaons et des Caraïtes[3]; de M. Goldziher, des renseignements historiques et légendaires, tirés des sources musulmanes, sur la position du patriarche juif, le Chef de la Captivité (Resch Galuto)[4]; de M. Hirschfeld, un Essai sur l'histoire des Juifs de Médine, sujet d'une importance capitale pour l'histoire de l'islamisme et de la propagande monothéiste avant Mahomet : l'auteur a essayé de compléter le tableau magistral tracé, il y a trente-cinq ans, par Caussin de Perceval, à l'aide des textes nouveaux et surtout de poésies antéislamiques[5].

M. Raphaël Lévy a essayé, dans une étude sur la vie et l'enseignement de Rabbi Meir, le premier auteur de la Mischna, de donner une idée de la vie et de l'enseignement d'un docteur juif du IIe siècle[6]. M. Halévy recherche dans le Talmud des *Aggadot*

[1] Premier exemple d'une femme portant le titre d'*Archisynagoge* (*Revue des études juives*, 1883, n° 14, p. 161-166). — Cl.-Ganneau, *Archæological discoveries in the Holy Land and Syria* (*Times*, 29 déc. 1883).

[2] Traduction française abrégée par M. Wogue; 2e vol. (de l'exode babylonien, 738, à la destruction du second temple). Paris, A. Lévy, 1884, p. 416, in-8°.

[3] *Revue des études juives*, 1883, n° 14, p. 194-203.

[4] *Ibid.*, 1884, n° 15, p. 121-125.

[5] *Ibid.*, 1883, n° 12, p. 167-193.

[6] *Un Tanah*, 1883, Paris, Maisonneuve, III-166 pages in-8°.

d'origine sadducéenne [1]. Geiger avait déjà montré que des décisions dogmatiques, des *halakhot*, sorties de cette source, se sont glissées dans la grande compilation pharisienne : à plus forte raison doit-il en être ainsi des *Aggadot*, qui sont des légendes et des conceptions neutres de nature. M. Halévy, posant en principe que toute conception qui tranche nettement sur le fond orthodoxe est un débris de quelque ancienne école dissidente, recueilli par l'école orthodoxe, retrouve ainsi dans le Talmud des échos des trois dogmes essentiellement sadducéens, — négation des esprits, du destin et des récompenses futures, — dogmes qu'il définit et dont il rétablit le véritable sens, exagéré par Joseph. M. Israel Lévi retrouve dans le Talmud la fameuse légende de l'Ange et de l'Ermite, ou de la justification des voies de la Providence, rendue si populaire au siècle dernier par Parnell et Voltaire : la version talmudique, la plus ancienne de toutes, est cependant moins bien conservée et moins primitive que les légendes arabe et chrétienne qui sont très postérieures, ce qui prouve l'existence de versions encore plus anciennes [2]. Les narrateurs talmudiques sont en général trop préoccupés de la morale du récit pour le conserver fidèlement et le raconter pour lui-même. M. Lévi arrive à la même constatation pour la légende d'Alexandre, dont il donne les textes rabbiniques [3] qu'il compare aux sources étrangères. Le

[1] *Revue des études juives*, 1884, n° 15, p. 38-56.

[2] *Ibid.*, 1884, n° 15, p. 64-73.

[3] *Talmud*, Pesiqta de R. Cahna, Yalqût Jonas, *Midrash des Psau-*

Talmud offre rarement de légende complète, ce qui prouve que, dans les cas même où il est la version la plus ancienne, la transmission dans le *folk-lore* étranger a dû se faire par une autre source. M. Isidore Weil, à l'occasion de polémiques récentes sur le *Jus primae noctis*, a rassemblé les légendes talmudiques relatives au même sujet : l'une d'elles attribue à l'exercice de ce droit l'insurrection des Macchabées[1].

Les catacombes juives de Venosa contiennent le monument épigraphique le plus important du judaïsme médiéval. M. Ascoli, dans le travail magistral qu'il a consacré à ces inscriptions, les a publiées et expliquées d'après des copies prises en 1853 : on croyait les originaux détruits. M. Lenormant, dans son dernier voyage dans l'Italie méridionale, les a retrouvés encore intacts; mais il n'a eu le temps de prendre de copies que de neuf textes : d'après la forme des lettres, il rapporte les plus anciens au ve et au vi^e siècle, époque où une constitution d'Honorius et les lettres de saint Grégoire mentionnent les Juifs d'Apulie. Il signale quelques inscriptions grecques en caractère hébreu, du *Judengriech*, et suppose que les versions grecques en lettres hébraïques que l'on possède de la Bible pourraient venir des Juifs d'Apulie[2]. M. Gerson a publié vingt-neuf inscriptions iné-

mes (*Ibid.*, 1883, n° 13, p. 78-93). — La traduction de l'*Historia de Praeliis*, d'Emmanuel ben Jacob, 1883, n° 12, p. 279-280).

[1] *Revue des études juives*, 1883, n° 13, p. 156-159. — Jastrow, *Traditions mal comprises par le Talmud de Babylone*, *ibid.*, 1883, n° 14, p. 149-152; cf. *ibid.*, n° 14, p. 272-273.

[2] *Ibid.*, 1883, n° 12, p. 200-207; *Gazette archéologique*, 1883,

dites de tombes juives de Dijon, antérieures à l'an 1420, date de l'expulsion des Juifs[1].

La littérature néo-hébraïque est représentée par un travail important de M. Henri Gross sur Simson ben Abraham de Sens, rabbin de la seconde moitié du XII[e] siècle, adversaire de Maïmonide et l'un des principaux *tosaphistes*, dont le travail, résumant tous les commentaires antérieurs de l'école de Raschi, forme sous le nom de *Tosaphot de Sens* la base des Tosaphot imprimés[2]. M. Bacher a étudié les rapports des deux grandes autorités grammaticales fondues par David Kimchi dans le dictionnaire de racines qui est devenu l'autorité classique de la lexicologie juive, Joseph Kimchi, son père, et Ibn Ganah[3]. Nous renvoyons à la *Revue des études juives* pour une série d'études sur l'histoire des Juifs en France[4], dans le

p. 37-45 (dans le premier rapport sur sa mission). — M. Lenormant signale encore des épitaphes bilingues latino-hébraïques à Tarente (*Gaz. archéol.*, 1883, p. 201-202).

[1] *Revue des études juives*, 1883, n° 12, p. 222-229. — Schwab, *Inscription juive du musée de Saint-Germain*, *ibid.*, 1884, n° 15, p. 137-138.

[2] *Revue des études juives*, 1883, n° 12, p. 167-186; n° 13, p. 41-77. — D. Kaufmann, *Le neveu de Maïmonide*, Abul Maâli, secrétaire de Maïmonide (*Ibid.*, 1883, n° 13, p. 152); *Le prétendu commentaire d'Isaac Israeli sur le livre Yeçira* (livre de cabale; *ibid.*, 1883, n° 15, p. 126-130). — J. Derenbourg, *Sefer Hamitzwoth* de Maïmonide, tr. D[r] Peritz, *ibid.*, 1883, n° 13, p. 307-310. — Halévy, *Sepher Tahkemoni*, éd. P. de Lagarde, *Revue critique*, 1883, II, p. 397-399.

[3] *Revue des études juives*, 1883, n° 12, p. 208-211. — Simonsen; *Observation sur un alphabet hébreu-anglais du XIV[e] siècle*, *ibid.*, p. 285-286.

[4] Ulysse Robert et Balaguer : *La roue des Juifs* (1883, n° 12,

IMPRIMERIE NATIONALE.

Comtat[1], en Alsace[2], en Allemagne[3], en Belgique[4], en Italie[5] et en Espagne[6].

p. 268-269; Ulysse Robert, n° 17, p. 94-102). — Gerson, *Lothair ou Lorraine* (*Lothair*, לותיר, désigne, non l'école de Lorraine, mais l'école de *Lhuistre* en Champagne, près Ramerupt, Plancy, Dampierre, grands centres rabbiniques); 1883, n° 13, p. 279-281. — J. Morey, *Les Juifs en Franche-Comté au XIVe siècle*, 1883, n° 13, p. 1-39. — *Chartes relatives aux Juifs de Dijon*, 1883, n° 14, p. 281-283. — J. Loeb, *Les Juifs de Malaucène*, 1883, n° 13, p. 270-272. — Bardinet, *Lettres d'abolition octroyées par le cardinal de Foix au sujet des crimes commis à Carpentras en 1460*, 1883, n° 12, p. 280-285. — A. Cahen, *Le rabbinat de Metz pendant la période française* (1567-1871), 1883, n° 13, p. 103-116; n° 14, p. 205-226. — Kayserling, *Richelieu, Buxtorf père et fils*, documents pour servir à l'histoire du commerce de la librairie juive au XVIIe siècle, 1884, n° 15, p. 74-95. — T. R. *Les Juifs dans l'opinion chrétienne aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Peuchet et Diderot, 1884, n° 15, p. 138-144.

[1] R. de Maulde, *Les Juifs dans les états français du pape au moyen âge*, 1883, n° 15, p. 227-251 (statuts de la communauté de 1558); 1884, n° 15, p. 96-120. — Bardinet, *Documents relatifs à l'histoire des Juifs dans le comtat Venaissin*, 1883, n° 13, p. 139-146.

[2] E. Scheid, *Histoire des Juifs de Haguenau*, fin, 1883, n° 12, p. 230-249.

[3] Levin, *Localités illustrées par le martyre des Juifs en 1096 et 1349*, 1884, n° 15, p. 134-137 (identification de localités citées dans deux mémoriaux de persécution, publiés par M. Jellinek).

[4] Émile Ouverleaux, *Notes et documents sur les Juifs de Belgique sous l'ancien régime*, 1883, n° 13, p. 117-138. — Cf. I. Lévi, *Sur une inscription hébraïque de Louvain*, n° 14, p. 252-271.

[5] Hartwig Derenbourg, *Léon l'Africain et Jacob Mantino*, 1883, n° 14, p. 283-285; Léon, Arabe de Grenade, pris et converti par des pirates, rédige un dictionnaire arabe, encore manuscrit, pour son ami Jacob ben Siméon, professeur de médecine à Bologne en 1524, probablement identique au Jacob Mantino pour qui Léon l'Africain a écrit une grammaire arabe.

[6] J. Loeb, *R. Mattatya ha-yiçhari* (rabbin espagnol, prend part au Congrès de Tortose, 1413-1414), 1883, n° 13, p. 153-155. — Pour la Bibliographie juive de l'année, voir 1883, n° 12, p. 287-307,

L'histoire du monde arabe a acquis un intérêt nouveau par les luttes auxquelles nous assistons et par les revendications dernières de cette civilisation brillante, qui a été à son heure un progrès. M. Guyard, dans quelques pages pleines de faits et d'idées, trace le tableau de cette civilisation sous les premiers khalifes, les Ommiades et les Abbassides : l'organisation du gouvernement, de l'armée, de la justice; la religion et ses sectes, la jurisprudence et ses écoles; la philosophie et la littérature, le commerce, l'industrie et l'art, toutes les formes de l'activité arabe, sont esquissées au passage en quelques traits précis, dans leurs caractères et leur histoire[1].

Les savants européens n'ont pas encore dressé le relevé complet des richesses dont ils disposent pour faire cette histoire. M. de Slane avait passé les dernières années de sa vie à préparer le catalogue arabe de la Bibliothèque nationale. Le premier fascicule de son travail paraît enfin, six ans après sa mort[2]. Il contient 1,868 articles, consacrés à la théologie chrétienne, au Coran, aux commentaires du Coran, aux traditions, au droit, à la théologie; les dernières

et n° 14, p. 287-315 (Loeb); Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1882-1883, par Th. Reinach (Annuaire de la Société, 1884, p. 22-70).

[1] *La civilisation musulmane*, leçon d'ouverture au Collège de France, in-18, 74 pages, Paris, Leroux, 1884. — *La civilisation des Arabes*, du Dr Gustave Lebon (Didot, 705 pages in-4°), dithyrambe en l'honneur du génie arabe; utile par l'abondance des représentations figurées (300 gravures, 70 planches, 4 cartes, etc.).

[2] Premier fascicule, 368 pages in-8°; Paris, Imprimerie nationale, 1884.

pages commencent l'histoire universelle. La vaste collection de l'Escurial (1-1555 *bis*) avait été cataloguée, il y a un siècle, par le Maronite Casiri (1760-1770). M. H. Derenbourg, en étudiant les manuscrits du grammairien Sîbawaihi dont il préparait une édition, a remarqué que les descriptions du savant Syrien ne répondaient pas toujours exactement au contenu des manuscrits : il a soumis tout le catalogue à un contrôle attentif, dont il donne le résultat dans un ouvrage considérable dont le premier volume vient de paraître[1]. Il tient le milieu entre un catalogue raisonné et un inventaire sommaire, et proportionne l'étendue des articles, non au mérite intrinsèque du manuscrit, mais à la quantité de détails nouveaux. Ce sera un supplément indispensable à la Bibliothèque hispano-arabe de Casiri.

L'occupation de la Tunisie n'a pas réalisé, pour l'accroissement des matériaux manuscrits, les espérances que l'on avait conçues. Les trésors de la grande mosquée de Kairoan sont fictifs ou se sont trop bien cachés. A Tunis, la mosquée de Zitouna contient deux importantes collections : l'une, formée par le général Kheir-eddin, est déjà connue par un catalogue publié à l'Exposition universelle de 1867. MM. Basset et Houdas, chargés de recenser les manuscrits existant dans la Régence, ont publié le ca-

[1] *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, Paris, Leroux, I, XLIII-525 p. in-8°. Ce volume traite des manuscrits relatifs à la grammaire, à la rhétorique, à la poésie, à la philologie, aux belles-lettres, à la lexicographie et à la philosophie.

talogue de la seconde, donnée en 1840 à la mosquée par le bey Ahmed : ils en publient la partie qui intéresse l'érudition européenne, littérature, histoire, biographie, géographie, voyages, politique, en tout 165 articles. Ils ont donné encore une note détaillée du *Me'âlim el Imân*, ouvrage de la seconde moitié du VIIIe siècle de l'hégire, et qui comprend l'histoire de la fondation de Kairoan, la description des anciennes mosquées et la biographie des illustrations de la cité sainte[1]. Les espérances s'étaient retournées de l'Orient au Maghreb; les Algériens qui ont étudié à la mosquée El Qarouïn, au Fez, parlent de 8,000 manuscrits : c'est là que devait se trouver le Tite-Live légendaire; mais le manuscrit inédit est le mirage de la bibliothèque arabe, et le Fez, visité par M. Basset dans une mission au Maroc[2], n'a pas été plus riche que Tunis. M. Ordega, ministre de France à Tanger, a pu cependant obtenir communication des catalogues manuscrits des mosquées d'El Qarouïn et Recif, et M. Basset publie les titres de 200 manuscrits relatifs à l'histoire, la religion et la langue[3].

Les difficultés et les frais d'impression de l'arabe sont dus en grande partie à l'abondance des signes de vocalisation. M. Houdas a proposé dans le système

[1] *Mission scientifique en Tunisie*, 2e partie (*Bulletin de correspondance africaine*, 1884, t. II, p. 65).

[2] *Les manuscrits arabes de deux bibliothèques de Fas* (*Bulletin de correspondance africaine*, t. I, n° 6, p. 366-393).

[3] M. Basset raconte cette mission, avec des détails sur l'histoire, l'archéologie et les mœurs des régions qu'il traverse, dans le *Bulletin de la Société de géographie de l'Est*, 1883, p. 303-327.

d'impression quelques simplifications très pratiques, dont l'essai mériterait d'être fait : elles consistent essentiellement à supprimer le *fatha*, qui sera supposé inhérent à la consonne non vocalisée, et généralement tous les signes destinés à marquer une prononciation qui va de soi [1].

Dans l'histoire de la civilisation arabe, le Khalifat d'Orient forme le centre d'intérêt. On trouvera un tableau de son histoire, de ses institutions et de sa civilisation, au courant des dernières recherches, tracé avec sa précision et sa sûreté habituelle par M. Guyard, dans la nouvelle édition de l'Encyclopédie britannique [2]. M. Clément Huart a tiré de cette mine inépuisable du *Kitâb el Aghâni* les éléments d'un tableau piquant des mœurs dans le milieu libre et raffiné des derniers Abbassides; l'histoire des trois musiciennes arabes dont il nous raconte la vie [3] prouve peut-être, comme le pense M. Huart, que la reclusion de la femme était moins absolue qu'on ne l'admet généralement, ou bien qu'à Bagdad, comme jadis en Grèce et partout où la femme occupe une position inférieure, elle ne peut s'élever qu'en descendant au rang d'hétaïre. Dans le domaine philosophique, Gazali et Al-Batalyousi se sont disputé l'invention de la théorie des Cercles intellec-

[1] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 42-50.

[2] *The Eastern Caliphate* (article *Mohammedanism* : volume XVI de l'Encyclopédie, p. 565-597). L'article commence aux Ommiades et s'arrête à la prise de Bagdad par les Mongols (5 février 1258).

[3] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 141-187.

tuels, avec MM. Hartwig Derenbourg et Kaufmann pour champions[1]. M. Basset, en publiant la traduction de l'*Histoire des dix vizirs* ou *Bakhtyar nameh*, version arabe d'un original persan disparu, appartenant à la famille de Sindibad, nous donne un chaînon de « cette longue caravane de récits », sortie de l'Inde il y a si longtemps, et qui va encore courant le monde[2]. La mythologie arabe a fourni à M. Halévy quelques rapprochements trop hardis avec la mythologie indoue, et d'autres plus plausibles et plus féconds avec celle des Juifs et des Assyriens[3]. M. Guyard, en achevant la traduction de la géographie d'Aboulféda, commencée il y a trente-cinq ans par Reinaud, achève une œuvre qui à présent n'a plus l'importance qu'on pouvait lui prêter alors, mais qui garde sa valeur historique. On n'a plus grand'chose à apprendre d'Aboulféda, à présent qu'on a publié tant de géographes plus anciens, dont quelques-uns mêmes sont la source où il a puisé. Mais avec tous ses défauts et ses lacunes, ce traité ne nous offre pas moins l'ensemble, abrégé mais fidèle, des notions géographiques des Arabes du XIVe siècle[4].

[1] *Revue des études juives*, H. Derenbourg, *Al-Batalyousi*, 1883, n° 14, p. 274-279; Kaufmann, *Les cercles intellectuels de Batalyousi*, 1884, n° 13, p. 131.

[2] Paris, Leroux, 1883, XXVIII-203 pages in-18.

[3] *Miscellanées sémitologiques* (légende arabe de Noé ramenée à celle de Damayanti; légende sur l'enfer; *Journal asiatique*, 1883, I, p. 432-454).

[4] Tome II, seconde partie, contenant la fin de la traduction du texte arabe et l'index général. Imprimerie nationale, 1883, VIII-320 pages in-4°. Cette partie comprend l'Asie, moins l'Arabie. —

Il y a quelques années (1873), M. Sauvaire commençait dans votre Journal un vaste travail sur le système métrique musulman : il devait traiter tour à tour de la monnaie, des poids, des mesures de capacité, des mesures de longueur et de superficie. La première partie de ce plan est exécutée; il aborde la seconde, l'étude des poids. Il suit la même méthode que pour les monnaies : il suit l'ordre alphabétique en réunissant pour chaque poids tous les textes historiques, publiés ou inédits, que lui fournit une érudition aussi vaste que consciencieuse. L'incertitude amenée par les valeurs doubles des deux principaux poids légaux, bases de tous les autres, le *dirhem* et le *mitqal;* les confusions amenées par l'emploi d'un même terme pour des valeurs différentes ou pour désigner des poids ou des mesures de capacité à volonté, soulèvent à chaque instant des problèmes difficiles, pour la solution desquels l'arabisant trouvera tous les éléments dans ce travail si spécial, que peu de savants auraient été capables d'entreprendre[1].

L'histoire des rapports de l'islam avec les chrétiens s'est enrichie d'assez nombreux documents. MM. Basset et Houdas ont extrait du *Me'âlim el Imân* la biographie de ce cadi de Kairoan, Asad, qu'un ordre du l'aghlabite Ziadet Allah transforme

Marcel Devic : 2ᵉ édition, revue et corrigée, de la traduction des *Merveilles de l'Inde*, publiée avec l'édition de M. Van der Lith (Leyde, Brill, 1883, in-4°, avec 4 chromos d'après un manuscrit de M. Schefer).

[1] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 368-445.

en général et envoie conquérir la Sicile [1]. La collection des historiens arabes des croisades s'est augmentée d'un nouveau volume. C'était une pensée très large qu'avaient eue les bénédictins de donner, après six siècles, la parole aux musulmans, pour contrôler le témoignage des croisés. En 1838, l'Académie des inscriptions recueillit l'héritage de dom Berthereau; mais le grand œuvre, arrêté à plusieurs reprises par la mort de ceux qui en étaient chargés, n'avança que lentement et c'est au bout d'un demi-siècle environ que paraît le troisième volume de la section orientale. Ce volume monumental, commencé par M. de Slane, poursuivi et achevé par M. Barbier de Meynard, devait être exclusivement consacré au héros de la troisième croisade, Saladin. Mais diverses considérations, en premier lieu la nécessité de réunir pour cette période un plus grand nombre de textes dignes de confiance, ont décidé M. Barbier de Meynard à élargir ce plan et à adjoindre aux biographies de Saladin [2] des documents plus généraux, embrassant les deux premières croisades : ces documents sont empruntés aux Annales d'Ibn Moyesser, d'Ibn Tagri Bardi, de Sibt-ibn el Djeuzi, enfin à la Chronique d'Alep, et au Dictionnaire des hommes illustres d'Alep, de Kemal ed din, qui se distingue de ses contemporains par un esprit critique rare chez les écrivains musulmans [3].

[1] Vide supra, page 85. *Bull. de corresp. africaine*, II, p. 97-136.

[2] *Biographie* de Beha eddin, complétée à l'aide du dictionnaire biographique d'Ibn Khallikân, de l'autobiographie d'Abd el Latif et des voyages d'Ibn Djobeir.

[3] Paris, Imprimerie nationale, t. I, in-4°, 1884. L'Index donne

Ce volume nous donne l'opinion des musulmans sur l'Europe des croisades : un texte récemment publié par M. Amari donne l'opinion de l'islam sur l'Europe du milieu du XIV[e] siècle; c'est un extrait d'une encyclopédie dont l'auteur, Al Umari, tenait ses renseignements d'un esclave gênois. M. Marcel Devic a traduit les passages relatifs à la France et à la Provence : il est curieux d'avoir sur la France de ce temps l'opinion d'un Arabe inspiré par un chrétien de Gênes[1]. Le roi de France est pour lui le premier prince d'Europe, quoique l'empereur d'Allemagne ait une armée plus nombreuse. L'écrivain arabe donne des citations de satires arabes sur l'échec de saint Louis en Égypte et en Tunisie, et il connaît les chansons de geste inspirées par les croisades.

Les quatre lettres missives, publiées et traduites par M. H. Derenbourg, sont des dernières lignes officielles tracées par une main arabe en Espagne : ce sont des lettres écrites entre 1470 et 1475 à des voyageurs espagnols, par l'avant-dernier roi de Grenade, Abou'l Hasan 'Ali; le ton est celui du faible qui veut garder encore les apparences de l'égalité avec son puissant voisin, mais qui sent bien pourtant que son existence n'est plus que tolérée[2].

L'épigraphie arabe de Tunisie n'a pas encore ap-

la liste des noms d'hommes et de lieux, le sommaire et la concordance des principaux événements, les errata et la restitution des noms propres altérés par l'arabe.

[1] *Bulletin de la Société languedocienne de géographie*, 1883, t. VI, p. 521-526.

[2] *Mélanges orientaux*, p. 3-28.

porté beaucoup de données nouvelles sur l'histoire de la province. M. Barbier de Meynard a interprété une inscription funéraire de l'an 557 de l'hégire (1201), trouvée à Mehdya par le commandant Juffé et consacrée à la mémoire d'un Mohammed ben Abd el Kerim, qui se maintint à Mahdya, deux ans durant, indépendant du khalifat fatimite[1]. M. Mercier a publié et traduit une inscription trouvée à Gafsa par le docteur Reboud et émanant d'Abou Abd Allah Mohammed, prince de cette dynastie hafside qui précéda à Tunis la domination turque (1228-1574)[2].

L'histoire de l'Algérie se poursuit dans ses trois provinces : ce sont les périodes récentes que les savants algériens semblent étudier avec le plus de prédilection[3]. M. Arnaud continue à publier l'histoire

[1] *Bull. de l'Acad. des inscriptions*, 1883, p. 427-431.

[2] *Bull. de la Soc. d'archéol. de Constantine*, 1883, p. 191-194. — Le projet de mer intérieure a amené une polémique entre le Dr Rouire et le capitaine Roudaire sur la position du lac Triton, qui joue un rôle si important dans l'histoire et la géographie classique de l'Afrique : M. Rouire veut le transporter au nord en face d'Hadrumète : la Sebkha de Djeriba et le Kelbiah en seraient les restes. M. Roudaire a défendu par des textes concluants l'identification généralement admise du fleuve Triton avec le bassin des Chott sahariens (Dr Rouire, *Nouvelle Revue*, 1883, 15 juillet; Roudaire, *ibid.*, 1884, 1er mai, p. 5-40). — Dr Rouire : *Le littoral tunisien*, *Revue de géographie*, 1883, II, p. 161-180; 1884, I, p. 16-36.

[3] Suite de la *Légende territoriale de l'Algérie, en arabe, en berbère et en français*, par Cherbonneau, dans la *Revue géographique*, 1883, II, p. 64, 147, 220, 294, 369, 460; 1884, I, p. 61, 142, 212, 310, 382 (de *El-Obbad* à *Tarihant*).

de l'Afrique septentrionale d'En Nesri[1]. M. de Grammont a entrepris l'histoire de la course algérienne, sujet qui n'a pas été traité depuis le P. Dan en 1637[2]. Il montre comment la course, sortie du *Djehad* ou de la guerre sainte, passe insensiblement de la forme héroïque à la forme mercantile, et finit par devenir une institution sociale, le monopole et la ressource unique du gouvernement qui se fait le grand corsaire. M. de Grammont suit l'histoire de la course depuis 1515, époque où elle s'installe, jusqu'à 1830 où le nid de pirates s'effondre pour toujours sous le canon français. M. Trummelet a achevé ses notes sur les insurrections du Sahara algérien depuis 1864 jusqu'aux derniers troubles, et préparé pour les historiens de l'avenir un groupe de documents authentiques que l'on trouverait difficilement ailleurs[3]. M. Adrien Delpoche a donné un résumé du *Bostane* ou dictionnaire biographique des saints et des savants de Tlemcen. M. Guin a donné le texte et la traduction d'une improvisation que la reddition de Tlemcen aux Français inspira jadis à l'émir Abd el Kader, chez

[1] *Revue africaine*, 1883, n° 158, p. 146-159; n° 161, p. 342-354; n° 162, p. 464-478.

[2] *Revue historique*, 1884, mai-juin, p. 1-42. H. de Grammont et L. Piesse : *Les illustres captifs*, extraits du livre du P. Dan (*Histoire générale de la vie, des faits et des aventures de quelques personnes notables prises par les infidèles musulmans*, *Revue africaine*, n° 155, p. 191-206 sq.)

[3] *Revue africaine*, 1883, n° 158, p. 97-145. — Robin, *Histoire du chérif Bou Bar'la*, n° 159, p. 161-190; n° 160, p. 267-320; n° 162, p. 437-463.

qui, comme on sait, un poète se mêlait au héros[1]. M. Feraud continue ses notes historiques sur la province de Constantine, dont il suit les dernières convulsions sous les sultans de Tougourt[2]. Dans une lettre à M. de Grammont, l'éminent consul de France à Tripoli appelle l'attention sur le passé de la Tripolitaine, moins connu, mais non moins intéressant que celui du reste de l'Afrique du Nord[3]. Il résume, d'après les documents indigènes qu'il a recueillis et qu'il combine avec ceux de l'Europe, les traits généraux de cette histoire, depuis la décadence du royaume hafside de Tunis, dont Tripoli dépendait en 1460, et il suit les destinées de Tripoli dans ses alternatives d'indépendance républicaine sous ses cheikhs et de soumission aux chrétiens et aux Turcs[4].

M. Duveyrier nous donne le résultat d'une enquête de vingt-cinq ans sur l'histoire de cette redoutable secte de Senousy qui, en moins de cinquante ans, a fanatisé, groupé et armé pour la lutte d'innombrables éléments dans toute l'étendue de l'Afrique

[1] *Revue africaine*, n° 159, p. 224-230. La *Revue* avait publié, en 1861, une autre pièce de l'émir sur la vie nomade dans le Sahara. — Tisserand, *D'Oran à Beni-Saï, Aïn-Temouchent, Tlemcen et Bel-Abbès* (dans l'*Union géographique du nord de la France*, 1883, p. 417-432).

[2] *Les Ben Djellab, sultans de Tougourt*, dans la *Revue africaine*, n° 160, p. 257-266; n° 161, p. 325-341.

[3] *Annales tripolitaines* (*Revue africaine*, 1883, n° 159, p. 207-223).

[4] Waille, *Récents travaux italiens sur le Cyrénaïque* (*Bull. de corresp. africaine*, II, 1884, p. 146-150).

du Nord et jusqu'en Arabie : il en mesure le domaine géographique et donne la liste de 121 zaouias, semées en Égypte, en Turquie d'Europe et d'Asie, en Tripolitaine et Cyrénaïque, en Tunisie, en Algérie, au Maroc, dans le Sahara et dans le Soudan. Dans la lutte de l'islam contre la civilisation européenne, l'attitude et le sort du senousisme seront un des éléments décisifs[1], quoique son hésitation à fournir à l'islam le Mahdi attendu à la date fatidique de l'an 1300 de l'hégire ait peut-être compromis ses chances d'avenir.

Nous terminerons cette revue arabe avec un livre sans prétentions scientifiques, mais qui est un document pour l'histoire de l'islam contemporain : il vient de l'homme d'Europe peut-être qui connaît le mieux la vie arabe pour l'avoir vécue lui-même, M. Léon Roches, le confident d'Abd el Kader, l'interprète de Bugeaud, le pèlerin de la Mecque[2].

L'épigraphie himyarite est représentée cette année par la publication, avec traduction et commentaire, de quatorze inscriptions inédites, par MM. Joseph et Hartwig Derenbourg[3]. Pour les périodes mo-

[1] *La confrérie musulmane de Sidi Mohammed ben 'Ali Es-Senoûsi et son domaine géographique en l'année 1300 de l'hégire*; Paris, *Société de géographie*, 1884, 84 pages in-8°, 1 carte.

[2] *Trente-deux ans à travers l'islam*, de 1832 à 1864. Tome I, *Algérie, Abd el Kader*, Paris, Didot, 508 pages in-8°. — *L'université arabe d'El-Azhar* (*Annales de l'Extrême Orient*, VI, 1884, p. 340-342).

[3] *Études sur l'épigraphie du Yémen*, dans le *Journal asiatique*,

dernes du Yémen, M. Barbier de Meynard nous a montré que les Turcs peuvent beaucoup nous apprendre. Le Yémen, conquis en passant et par hasard, en 1547, par une armée que Sélim envoyait contre les Portugais, a été depuis en continuelle révolte; la dernière révolte, celle de 1870, a donné lieu à une histoire du Yémen, par un officier de l'armée de répression, Ahmed Rachid (1875) : cette histoire, sans valeur pour les périodes anciennes, est faite pour les derniers siècles d'après des chroniques arabes indigènes, et donne la géographie de régions où les explorateurs européens n'ont pas encore mis le pied. M. Barbier de Meynard en donne des extraits relatifs à l'orographie, à l'hydrographie, au climat, aux productions, aux mœurs du pays[1].

De la mythologie de l'Éthiopie préchrétienne, on ne connaissait jusqu'ici qu'un seul dieu, le dieu Maḥram, que l'inscription grecque d'Axoum assimile à Arès. M. Halévy, partant de l'idée que l'onomastique éthiopienne devait, comme celle des autres Sémites, donner une image du Panthéon national, a examiné les listes royales et reconnu que les nombreux noms composés de *Ela* sont des noms théophores, *Ela* étant, non pas, comme on le croyait, un pronom relatif, mais le nom du dieu sémitique

1883, II, p. 229-277. — M. Halévy a contesté l'authenticité de plusieurs de ces inscriptions (*Observations sur les inscriptions sabéennes*, *ibid.*, 1884, I, p. 99-105).

[1] *Notice sur l'Arabie méridionale d'après un document turc*, dans les *Mélanges orientaux*, p. 87-123.

par excellence, El. Il reconnaît encore dans le nom *Egzia-samai*, « le maître des cieux », dont on faisait une simple épithète de dieu, le nom propre d'une divinité particulière, identique au Baal Shamaim des autres Sémites; il retrouve enfin dans l'inscription éthiopienne d'Axum la mention d'Astarté et du dieu Soleil, sous les noms de *'Athtar* et *Sams*[1]. L'unité mythologique est ainsi rétablie entre l'Éthiopie et le reste du monde sémitique.

Vous connaissez déjà, par l'analyse et les extraits publiés dans votre Journal[2] par M. Zotenberg, la Chronique éthiopienne, ou pour mieux parler la Chronique byzantine écrite en éthiopien, de Jean de Nikiou. M. Zotenberg vient d'en publier le texte complet avec la traduction[3]. Cette chronique, dont l'original a été écrit à la fin du VIIe siècle, commence, à la façon des chroniques byzantines, à la création du monde et s'arrête à la conquête musulmane; très sommaire jusqu'à Constantin, sauf pour la conquête de Cambyse où elle suit des sources légendaires inconnues, elle est plus développée dans les quatre derniers siècles. La traduction éthiopienne date de 1601 : elle remonte par un intermédiaire arabe à un original grec ou copte : des fautes de traduction évidentes trahissent une source tantôt grecque tantôt copte : M. Zotenberg croit que l'original est grec

[1] *Études sémitologiques*, 3 : *Cinq dieux sémitiques chez les Éthiopiens; Journal asiatique*, 1883, II, p. 454-467.
[2] *Journal asiatique*, 1877, II, et suite.
[3] *Notices et Extraits*, XXIV, 1re partie, 1883, p. 125-608.

dans la première partie, copte dans la seconde qui est plus nationale[1]. M. Drouin a donné l'analyse de la chronique byzantine de Jean de Nikiou et de la chronique, vraiment éthiopienne, publiée il y a deux ans par M. Basset[2].

III.

La polémique qui anime depuis plusieurs années déjà les études assyriologiques semble prendre une direction nouvelle et passer de la synthèse à l'analyse : les considérations générales font place aux discussions de détail. Les savants qui se refusent à voir dans les textes dits accadiens ou sumériens autre chose qu'une transcription particulière de la langue assyrienne, s'appuient essentiellement sur la considération des concordances de lexique et de forme, qui se rencontrent entre le texte dit touranien et le texte assyrien, et qui ne leur semblent pas pouvoir s'expliquer dans l'hypothèse de deux langues différentes. Chacune de ces concordances doit être examinée à part, dans sa réalité et dans son caractère, de façon à résoudre le problème général en une infinité de problèmes de détail sur lesquels la question se pose dans des termes plus serrés et susceptibles d'une

[1] *Revue critique*, compte rendu de M. Duval, 1884, I, p. 2-6; selon M. Nœldeke, l'original tout entier était copte (Gœttingische gelehrte Anzeigen, 1883, n° 43).

[2] *Muséon*, 1884, p. 253-268. — Sur l'ouvrage de M. Basset, cf. Pognon, *Revue critique*, 1884, I, p. 201-203. — *Géographie de l'Arabie*, Élisée Reclus, vol. IX, p. 827-926.

solution plus précise. M. Guyard entre dans cette voie dans ses *Questions suméro-accadiennes*[1], où il énumère vingt exemples de concordances de diverse sorte : mots accadiens identiques à des mots assyriens; lectures syllabiques dérivées d'idéogrammes assyriens; double sens d'un même mot accadien répondant au double sens d'un même mot assyrien. M. Guyard pense que les différences dialectales que l'on a cru discerner dans l'accadien se ramènent à de simples différences de signes et à l'emploi de signes spéciaux dans telle série de textes. M. Halévy a présenté aussi de nouveaux exemples à l'appui de son système : les plus frappants sont ceux de l'emploi d'un même mot accadien pour rendre deux mots assyriens homophones, mais différents de sens et d'origine[2].

La découverte, par M. Delitsch, dans la collection Rassam, d'une tablette donnant, avec traduction assyrienne, quarante-huit termes cosséens, vient de jeter dans la question un nouvel élément de trouble ou de lumière. M. Delitsch voit dans cette tablette un spécimen d'une langue *sui generis* parlée par les Cosséens, peuple du nord de la Susiane, souvent mentionné dans les inscriptions et par les classiques : cette langue, d'ailleurs, d'après le spécimen donné, n'aurait rien de commun ni avec l'accadien, ni avec

[1] Dans la *Zeitschrift für Keilschriftforschung*, journal d'assyriologie fondé cette année par MM. Hommel et Bezold, Leipzig, Otto Schulze, 1884, p. 96-114.

[2] *Notes de lexicographie assyrienne*, *ibid.*, p. 75-78, 180-184.

le susien, ni avec l'arménien. M. Halévy applique à ces textes le même système qu'à l'accadien et y voit une variété du système hiératique ordinaire, un troisième procédé pour écrire l'assyrien [1].

La grammaire assyrienne n'est représentée cette année que par M. Guyard, dans ses remarques sur la prononciation et la transcription des sifflantes assyriennes. Les assyriologues ne sont pas encore arrivés à s'accorder sur la valeur des divers signes représentant les sifflantes, et le même signe est prononcé et transcrit par les divers savants *sha*, *sa* ou *ẓa*, le choix n'étant guère déterminé que par les transcriptions des noms propres dans les langues étrangères, transcriptions naturellement variables. M. Guyard a cherché un moyen de détermination dans la phonétique de l'assyrien même et dans l'analyse des combinaisons de la sifflante finale avec une consonne suivante [2]. M. Guyard a encore repris la série de ses études de lexicographie assyrienne [3].

Les découvertes de M. de Sarzec sont toujours le centre des recherches sur l'antiquité chaldéenne. M. Heuzey a découvert un nouveau roi de Tello, dont il lit le nom, d'après la méthode de M. Oppert,

[1] *Revue critique*, 1884, I, p. 481-487.

[2] *Zeitschrift*, p. 7-32. M. Guyard maintient pour la sifflante la valeur *sh*, et établit en somme pour les sifflantes assyriennes la prononciation hébraïque des mots correspondants.

[3] *Journal asiatique*, 1883, II, p. 184-198. — *Une nouvelle racine assyrienne : barû* (mettre en travers, d'où : 1° émettre, manifester; 2° apposer un sceau, racine répondant à celle de l'hébreu ברית), *ibid.*, 1884, I, p. 274-276.

Louh-ka-ghi-na, et dont l'écriture offre un caractère plus archaïque que l'inscription de Naramsin [1]. M. Amiaud a présenté d'ingénieuses observations sur la religion du roi Goudéa, dont émanent la plupart des inscriptions de Tello, sur l'identification géographique de Tello même, et sur la langue de ses inscriptions. Il croit que Tello ne cache pas les ruines de Zirgulla, la capitale du Goudéa, mais d'une ville secondaire, Girsa : le témoignage des briques et des cylindres de construction tranchera seul la question. Quant à la langue, elle est accadienne ou sumérienne; mais M. Amiaud croit que le plus sûr criterium de l'exactitude d'une traduction du sumérien sera longtemps encore dans des rapprochements aussi nombreux que possible avec les inscriptions assyriennes [2]. Il serait à désirer que M. Amiaud, avec sa précision et sa prudence habituelle, abordât le problème des rapports du sumérien et de l'assyrien, sur lequel il semble posséder des vues personnelles.

Ces périodes antiques de la Chaldée ne nous sont connues que depuis peu par un ensemble considérable, celui de Tello. M. Menant a montré l'importance, pour l'étude de cette civilisation, de monuments qui attirent peu l'attention par leurs dimensions, les pierres gravées. La gemme, par son petit volume et sa résistance, se dérobe à la destruction plus aisément que les palais. Or les types que le

[1] *Revue archéologique*, 1884, p. 109-111.

[2] *Zeitschrift*, 1884, p. 151-160. — Ledrain, *La collection Sarzec* (*Revue politique et littéraire*, 1884, I, p. 33).

graveur imprime dans le silex sont les mêmes dont s'inspire le sculpteur; la gemme est un monument condensé et témoigne pour les types disparus. M. Menant, dans un travail sur les Cylindres de la Chaldée, premier chapitre d'une étude générale de la glyptique dans la haute Asie, a entrepris le classement de près de deux mille de ces monuments, épars dans les musées et les collections privées[1]. Il les classe chronologiquement d'après les dates que fournissent, soit indirectement les noms de rois qu'ils peuvent porter et la comparaison des sujets représentés avec ceux de la grande sculpture datée, soit directement les contrats datés qui en portent l'empreinte. M. Menant tente même de distinguer des écoles, écoles d'Agadê, d'Erech, d'Ur, de Zirgurla, de Larsam, en groupant autour des pierres dont l'inscription dit le lieu d'origine celles qui offrent un traitement similaire. Au fur et à mesure de ses recherches, il donne l'interprétation des symboles et des légendes imprimés sur les gemmes et qui ont souvent toute l'importance de textes mythologiques. Quel que soit le sort de ces interprétations, souvent ingénieuses, et cherchées dans le bon sens, le choix heureux des types fera de ce livre un guide des plus utiles pour l'histoire des origines de cet art délicat.

L'histoire du second empire chaldéen avance assez rapidement, au moins dans ses périodes les plus récentes. M. Pinches a dernièrement retrouvé, sur

[1] *Les pierres gravées de la haute Asie*, 1re partie, Cylindres de la Chaldée; Paris, Maisonneuve, 1883, 263 pages in-8°.

des tablettes venues d'Abou Habbou, le nom d'un roi Kandalanu, identique au Chiniladan de Ptolémée, successeur de Saosduchin et prédécesseur de Nabopolassar[1] : M. Oppert publie, traduit et commente deux tablettes judiciaires de la VIe et de la XIIe année de ce roi Kandalanu[2]. Les textes relatifs à Nabuchodnozor viennent de s'enrichir de deux inscriptions découvertes en Syrie par M. Pognon dans l'Oued Brisse, une des gorges les plus sauvages du Djebel Akkar (nord du Liban), l'une en caractères archaïques, l'autre en cursif. Elles ne sont pas historiques, elles se rapportent aux constructions du roi et, d'après un premier examen, M. Pognon pense qu'elles marquaient l'emplacement d'un chantier où l'on coupait les bois pour les envoyer à Babylone[3]. M. Oppert a repris, à propos d'un travail allemand, la grande inscription de Nabuchodnozor sur les merveilles de Babylone, et marqué les progrès que vingt années ont apportés dans la connaissance du détail[4].

Le seul travail relatif à l'Assyrie est l'étude de M. Pognon[5] sur une inscription du roi généralement désigné sous le nom de Bin-nirari et que

[1] On identifiait autrefois Chiniladan avec le roi d'Assyrie Assurbanipal, frère de Saosduchin, qu'il avait installé vice-roi à Babylone et qu'il aurait remplacé lui-même après sa rébellion.

[2] *Revue d'assyriologie*, 1884, p. 1-9.

[3] *Bull. de l'Acad. des inscriptions*, 1883, p. 412-414. — Cf. Cl. Ganneau, dans le *Times*, 29 décembre 1883.

[4] *Gœttingische gelehrte Anzeigen*, 1884, n° 9, p. 329-340.

[5] *Journal asiatique*, 1883, II, p. 351-431; 1884, I, p. 293-335.

M. Pognon nomme Merou-ninari[1]. Le roi Merou-ninari a vécu au plus tard à la fin du XIIIe siècle, au moins un siècle avant Teglat-palasar Ier : ce texte de 80 lignes, qui n'a pas encore été traduit, est donc le plus ancien texte considérable, connu jusqu'ici, de la langue assyrienne proprement dite. Il est d'ailleurs plus important pour la forme que pour le fond, comme le spécimen le plus antique des protocoles de style et des formules de bénédiction et d'imprécation qui protègent les bâtisses des rois d'Assyrie. M. Pognon publie et traduit en même temps une inscription-borne inédite, du même règne, et donne une analyse, avec traduction et commentaire partiels, de la chronique des guerres d'Assyrie et de Kardouniash, le texte le plus important qu'on possède, malgré ses mutilations, pour l'histoire des périodes anciennes de l'Assyrie. M. Pognon a suivi dans ce travail la méthode sévère et consciencieuse qu'il avait déjà employée dans son étude sur l'inscription de Bavian : le commentaire est accompagné d'un appendice géographique sur les peuples mentionnés, et d'un lexique des textes cités : c'est un exemple que devraient suivre tous les éditeurs de textes nouveaux ; c'est à ce prix seulement que l'on arrivera enfin à constituer un dictionnaire de la langue assyrienne, et, d'autre part, le débrouillement de la géographie des inscriptions éclairerait singulièrement l'histoire de l'Assyrie et de toute

[1] Le premier terme est l'idéogramme d'un dieu qui joue un grand rôle dans le Panthéon assyrien, mais dont le nom n'est pas encore lu d'une façon certaine.

l'Asie occidentale, même pour les périodes postérieures. M. le capitaine Marmier, dans une étude faite sur place sur les routes de l'Amanus et la position des Portes syriennes où passa Alexandre, a essayé d'éclairer les données de la géographie classique et moderne par celles des inscriptions assyriennes[1]. La *Revue archéologique* a fait connaître une épée de bronze, portant le nom d'un Merou-Nirar, qui semble identique à celui dont M. Pognon s'est occupé : c'est l'arme de bronze *datée* la plus ancienne connue jusqu'ici[2].

L'histoire du système métrique assyro-chaldéen est d'un intérêt capital pour l'histoire des mathématiques de l'Occident. M. Aurès a entrepris cette histoire; il étudie les mesures linéaires assyriennes et les rapports mathématiques de ces mesures[3]. La *Revue d'assyriologie* publie une polémique entre M. Aurès et M. Ledrain sur la distinction à établir entre la mine du roi et la mine de pays[4]. M. Oppert a éclairci quelques points du système métrique ba-

[1] *Gazette archéologique*, 1884, p. 43-50. — Ledrain, *Une brique babylonienne avec un nom propre* (בלשן du livre d'Esdras, qui doit se lire à l'assyrienne *Bel-shun*; *Revue d'assyriologie*, 1884, p. 38). — Oppert, *Lettre à M. Rylands*, proposant quelques corrections à la traduction par M. Pinches d'un contrat du temps d'Artaxerxès (*Proceedings of the Soc. of Bibl. archæol.*, 1883, V, p. 122-124; VI, p. 34-35; Réponse de M. Pinches, *ibid.*, p. 36-37).

[2] *Rev. archéol.*, 1883, II, p. 145-147.

[3] *Recueil de travaux relatifs à l'égyptologie*, 1883, t. IV, p. 157-220.

[4] Pages 9-13.

bylonien[1]. Un grand astronome, qui a souvent éclairé les orientalistes dans le débrouillement des documents scientifiques de l'Orient, M. Biot, revient après quarante ans donner son avis posthume sur l'origine de la période chaldaïque[2].

M. Guyard a repris quelques points de détail des inscriptions de Van, établi ou rectifié le sens de plusieurs mots importants, et en particulier de la fameuse formule finale qui lui avait donné déjà la clef de ces inscriptions. L'heureuse alternance de mots vanniques écrits phonétiquement avec des idéogrammes qui en donnent le sens, révèlera peu à peu, avec un peu de patience et de méthode, le sens de ces textes étranges, déchiffrés péniblement mot par mot[3].

Une des dernières pages de la main de M. Lenormant est un résumé de l'état de la question hittique. Il donne le relevé des monuments hittiques, inscrip-

[1] Un acte de vente conservé en deux exemplaires, *Zeitschrift*, 1884, p. 45-65.

[2] *Sur la période chaldaïque :* comment les prêtres égyptiens ou chaldéens ont pu, sans aucune science, découvrir la période de 6,585 jours 1/3 qui ramène les éclipses, tant de lune que de soleil, les mêmes et dans le même ordre pendant un long intervalle de temps (*Journal des Savants*, 1883, p. 643-656; article retrouvé dans les papiers de Biot et publié par son petit-gendre, M. Lefort : l'exposé était achevé, la démonstration mathématique a été reconstituée par M. Lefort).

[3] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 499-517. — M. Guyard a apporté quelques corrections au texte publié en consultant les copies de Schulz, *ibid.*, 1883, II, p. 306-307.

tions, sceaux, documents figurés, et des documents assyriens et égyptiens relatifs aux Khétas. Il considère les Khétas des hiéroglyphes, les puissants adversaires de Séti et de Ramsès II, comme différents des Hittim palestiniens qui sont de race cananéenne et de langue sémitique, tandis que les Khétas ont une langue et une écriture hiéroglyphique à eux, un art, un type physique et un costume à eux. Il croit que l'art de l'Asie Mineure, jadis étudié par M. Perrot, se rattache en grande partie à l'art hittique qui a dû s'étendre à des peuples de souche différente, ce qui expliquerait les différences qui se présentent entre le type des Hittites sur les monuments hittiques et celui des Khétas dans les représentations égyptiennes [1].

IV.

En Égypte, M. Maspero continue, sans se laisser troubler par les ruines du présent, l'étude des ruines du passé. La souscription française lui assure les ressources suffisantes pour une année au moins : elle servira à déblayer le temple de Louqsor. Jusqu'aux derniers temps, une partie du temple était ensevelie à plus des trois quarts de sa hauteur; le reste disparaissait sous un village arabe. Après trois ans de négociations, M. Maspero a réussi à exproprier presque

[1] *Les inscriptions hittiques* dans le *Journal des Savants*, 1883, p. 400-417. — *Bas-relief découvert près de Roum Qalah par le capitaine Marmier*, dans la *Gazette archéologique*, 1883, p. 121-132.

tout le village. Des sondages ont prouvé que le pied des murs n'est pas endommagé et que, par suite, le déblaiement est possible : la campagne prochaine jettera au Nil les déblais du temple. Sur l'autre rive, le temple de Médinet Habou, dont quelques salles ont déjà été dégagées par Mariette, est encore pour la plus grande partie écrasé sous les décombres d'une ville copte qui a grimpé sur lui. Les murailles, à en juger par celles qui sont accessibles, donneront l'histoire de Ramsès III. A Saqqarah, M. Maspero a découvert une tombe intacte de la vi[e] dynastie; la disposition des objets est la même que dans la tombe thébaine; les textes qui couvrent le cercueil en bois prouvent que le Livre des Morts était déjà en usage : ainsi, si haut que remonte la science, la tradition religieuse de l'Égypte remonte plus haut encore; M. Maspero croit qu'elle recule par delà la période historique et Menès[1].

L'œuvre de M. Maspero vient se condenser et se classer dans le musée de Boulaq. Le *Guide du visiteur* qu'il vient de publier[2], modestement destiné au touriste, est en réalité un cours élémentaire,

[1] Lettres à M. Renan (*Journal des Débats*, 28 mars 1884, 28 avril, 2 juin). Découverte de trois nécropoles nouvelles : à Mahallah, près d'Erment, à Hanayah, près d'Edfou, à Neggadih, au nord de Thèbes, en tout près de trois cents momies (28 mars). — Leblant, *Communication sur de récentes découvertes d'antiquités égyptiennes faites à Rome* (Monuments anciens, d'Amasis II à Ramsès II; *Bull. de l'Acad. des inscrip. et belles-lettres*, 1883, p. 282-283).

[2] *Guide du visiteur au musée de Boulaq*, 1883, 440 pages petit in-8°.

mais fait par un maître, d'archéologie égyptienne. A chaque objet nouveau, l'auteur en fait connaître l'usage et la fabrication, ainsi que les idées religieuses ou mystiques qui s'y attachaient et qu'il éclaire par des citations de textes hiéroglyphiques, de sorte que le visiteur intelligent qui parcourra les salles du musée, ce guide à la main, emportera avec lui « une idée nette de ce qu'étaient l'art, l'industrie, les croyances religieuses, même la littérature de ce peuple étrange, le premier né à la vie de l'histoire ».

M. Maspero, philologue autant qu'archéologue, fait marcher de front l'interprétation de la découverte avec la découverte même. Tout en continuant la publication de l'œuvre posthume de Mariette sur les *Mastaba de l'ancien empire*[1], il a achevé le commentaire des textes découverts dans la pyramide du roi Ounas[2]. Ces textes bizarres, qui contiennent des formules archaïques de style et d'orthographe, peut-être plus anciennes que la première dynastie, sont ce que M. Maspero appelle des textes de *théophagie :* le mort traite les dieux comme autant de victimes qu'il prend au lasso, tue, fait cuire et mange pour s'assimiler leurs vertus et devenir un dieu capable de séjourner parmi les dieux. La pyramide du roi Teti, ouverte en avril-mai 1881, contient des textes identiques à ceux d'Ounas ; M. Maspero, avec leur

[1] Livraisons 4 et 5, p. 241-400 ; vont jusqu'au commencement de la sixième dynastie (Paris, Vieweg, 1884).

[2] *Recueil de travaux*, 1883, IV, p. 41-78. Cf. *Journal officiel*, 1883, 26 novembre.

secours, corrige le texte d'Ounas et arrive ainsi à restituer ce que l'on peut appeler le texte pyramidal[1]. Enfin, dans la suite de son rapport sur une mission en Italie, M. Maspero publie ou analyse les textes les plus importants des monuments du musée de Turin des XVIIIe, XIXe et XXe dynasties[2].

M. Maspero ne néglige pas la littérature manuscrite pour la littérature monumentale. Les *Notices et Extraits*[3] ont publié de lui une série de mémoires sur les papyrus du Louvre; dans l'un de ces mémoires, en étudiant les diverses versions d'une formule mise sur certaines amulettes funéraires, il dégage le principe de *la corrélation des variantes*, c'est-à-dire qu'il montre qu'à côté des variantes accidentelles, dues à la négligence du copiste, existent des variantes réelles qui s'attirent et se répondent mutuellement, l'une supposant l'autre: il y a là pour la critique de texte un instrument de maniement délicat. Dans un papyrus du Louvre, il reconnaît un fragment d'un *Rituel d'embaumement* qui se retrouve plus complet dans des papyrus de Boulaq. M. Maspero publie et traduit ces documents qui décrivent la toilette funèbre et l'embaumement extérieur, les étoffes, les amulettes, les matières antiseptiques employées, et les prières qui accompagnent chacune des

[1] *Recueil de travaux*, V, 1883, p. 1-59.

[2] *Ibid.*, IV, 1883, p. 125-151. Le *Recueil* a encore publié une étude sur une stèle d'Aménophis II, par M. de Bergmann (IV, 1883, p. 33-38). Cette stèle mutilée ne donne aucun fait historique; il ne reste que les formules laudatives de rigueur.

[3] Tome XXIV, 1re partie, p. 1-124.

opérations par lesquelles les prêtres et les dieux fabriquent au défunt un corps divin. M. Maspero étudie tous les dieux cités dans ces textes, toutes les allusions historiques qu'ils contiennent et consigne les indications nouvelles qui s'en dégagent.

C'est l'embaumement d'un dieu, et non plus d'un mortel, que nous décrit M. Loret, de la mission du Caire, dans son étude sur les fêtes d'Osiris [1], d'après une inscription de Denderah qui en donne les règles. Ces fêtes, célébrées dans seize villes à la fois et durant dix-huit jours (12-30 khoiak), représentaient l'embaumement et l'ensevelissement du dieu. M. Loret décrit les accessoires mis en œuvre pendant la fête, les différents moules où se modelaient la statue du dieu avant son démembrement, la statue du dieu reconstitué, et les divers lambeaux envoyés aux diverses villes osiriaques; les pierres précieuses qui entrent dans la composition de la statue, les amulettes et les tissus dont on la revêt; la semaille et la récolte, dans des champs réservés, de l'épeautre et du lin de ces tissus; enfin, les cérémonies lugubres qui rappellent son meurtre, son démembrement, la recherche d'Isis, la reconstitution du cadavre. M. Loret compare les indications du texte original avec la description de Plutarque, dont il constate l'exactitude générale et quelques erreurs de détail. Ces fêtes d'Osiris sont un des spécimens les plus curieux de cette symbolique du culte, représentation figurée de

[1] *Recueil de travaux*, 1883, IV, p. 21-33; V, p. 85-103.

la légende, dont l'Inde offre des exemples si nombreux.

Les douze premières feuilles de l'*Art antique*, de M. Rayet, consacrées à l'Égypte par M. Maspero, donneront une idée sommaire et des spécimens magnifiques des principales périodes du grand art égyptien [1]. M. Heuzey a signalé l'action directe de cet art sur la mythologie et l'art de la Grèce dans le type de Silène ventru (Papposilenos), qu'il identifie au Bes égyptien, dieu grotesque et terrible à la fois, qui a prêté aussi quelques-uns de ses traits à Héraclès [2].

Rien n'est vil dans la cité de la science : les milliers de statuettes funéraires qui tous les jours arrivent par couffes à Boulaq des nécropoles de Thèbes, d'Abydos, de Memphis, où la piété les entassait pour garder le *double* du défunt, ont aussi leur mot à dire sur l'histoire de l'art et de la religion. La matière, le type et la formule changent de période en période, et M. Loret a pu ainsi entreprendre le classement de cette masse de monuments si insignifiants en apparence. Jusqu'à la fin de la XVIIIe dynastie, la matière est le bois, la pierre ou le métal; à la XIXe paraît

[1] Paris, Quantin, 1884, 2 vol. grand in-4°. — M. Maspero étudie dans la *Gazette archéologique* (1883, p. 185-191) une statuette étrange de prêtresse, couverte de la tête aux pieds de tableaux symboliques et de registres hiéroglyphiques, formant comme un tatouage mystique qui aligne sur son corps pour le défendre tous les dieux de la basse Égypte. Cette œuvre, sans analogue jusqu'ici en Égypte, appartient, selon M. Maspero, aux dynasties du Delta, Bubaste ou Tanis.

[2] *Bull. de corresp. hellénique*, 1884, p. 161-167.

la porcelaine, qui devient exclusive à la XXVIe. Jusqu'à la XIXe le défunt est en langes de momie, à la XIXe il est vivant et revêtu du costume de ses fonctions; à la XXVIe la momie reparaît. Les statuettes anciennes ne portent que le nom et le titre du défunt; plus tard paraît une formule funéraire, le chapitre VI du Livre des Morts; vers Aménophis III, la rédaction change ; à la XXVIe dynastie paraît une troisième rédaction, celle du papyrus de Turin; puis le chapitre s'abrège et l'on revient au nom seul. M. Loret classe d'après ces principes tout son monde de statuettes, donne la liste alphabétique des personnages et traduit les trois rédactions du chapitre VI [1].

Le trésor de Deir el Behari avait, comme on sait, été déjà exploité par les Arabes avant que la découverte de M. Maspero mît ces richesses à l'abri : une habile égyptologue, Miss Amelia Edwards, a reconnu en Angleterre quelques objets d'art dont elle suit la piste jusqu'à Deir el Behari [2]. M. Robiou a essayé de porter la lumière dans la question si confuse des débuts de la chronologie égyptienne : il attaque le système chronologique de M. Lieblein sur les trois premières dynasties du nouvel empire égyptien et le

[1] *Recueil de travaux*, IV, 1883, p. 89-117; supplément, V, 1883, p. 70-76. — P.-J. de Horrack, *Description d'une amulette hypocéphale du Louvre* (Disque placé sous la tête du mort pour conserver en lui la chaleur de la vie; *Proceedings of the Soc. of Bibl. archæol.*, 1884, 4 mars, p. 126-129).

[2] *Recueil de travaux*, 1883, IV, p. 79-87. — Comte de Schack, *Monuments égyptiens de la collection Schackenborg*, *ibid.*, p. 38-40.

synchronisme égyptien de l'Exode[1]. Il a étudié trois inscriptions grecques du Louvre présentant le syncrétisme gréco-égyptien[2] et M. Lafaye a fait l'histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte[3], Isis, Osiris, Harpocrate, Anubis.

L'égyptien du moyen âge est divisé en trois dialectes, ceux de Thèbes, de Memphis, du Delta. Peut-on retrouver dans l'ancien égyptien les premières traces de ces divergences? M. Baillet étudie à ce point de vue les décrets ptolémaïques, décret de Canope et décret de Memphis (pierre de Rosette), et retrouve dans ces textes, qui ont dû être rendus dans la langue de Memphis, plusieurs des caractères importants, morphologiques et phonétiques, du dialecte postérieur de Memphis (quantité de mots terminés en *i*, *kh* non affaibli en *h*)[4]. M. Lefébure a étudié les différentes formes de la dérivation[5]; M. Wiedemann, la prononciation de la négation[6]; M. Karl Piehl a donné une série de notes de critique et de philologie[7].

M. Revillout a continué ses études approfondies

[1] *Muséon*, 1884, p. 1-39. — *Questions d'histoire égyptienne étudiées dans le Recueil des travaux*, *ibid.*, 1883, II, n° 3, p. 338-347.

[2] *Mélanges Graux*, p. 601-609.

[3] Paris, Thorin, 1883, in-8°, 342 pages, 5 planches (33e fascicule de la *Bibl. des Écoles de Rome et d'Athènes*).

[4] *Recueil*, IV, 1883, p. 12-20.

[5] *Ibid.*, IV, 1883, p. 5-11.

[6] *Ibid.*, IV, 1883, p. 87-89.

[7] *Ibid.*, IV, 1883, p. 117-124.

sur la monnaie égyptienne; il établit le rapport de l'argent au cuivre dans la monnaie d'argent, détermine la valeur de l'intérêt et complète son travail sur les noms, les équivalences et les proportions des monnaies[1]. Mentionnons aussi les débats intéressants de la Société d'anthropologie sur l'outil employé pour la taille de la pierre dans la période de l'ancien empire; outil de fer, selon M. de Mortillet, de silex, selon M. Soldi. M. Maspero a tranché la question dans le premier sens par la découverte dans une pyramide ancienne, la pyramide noire de Dashour, de viroles de fer qui rattachaient les deux parties d'une pioche, et qui ont été oubliées là par un ouvrier de l'ancien empire[2]. L'histoire naturelle a aussi à apprendre des égyptologues. On admet généralement que le cheval n'est entré en Égypte qu'à la suite des Hyksos, à la chute du moyen empire. M. Lefébure retrouve la trace du cheval dans l'onomastique et dans la mythologie ancienne et conclut qu'il était connu durant le moyen empire, peut-être même dans l'ancien empire[3].

M. Revillout est toujours à peu près seul sur le

[1] *Revue égyptologique*, 1883, III, p. 49-98. — *L'étalon d'argent* (*Revue archéologique*, 1884, I, p. 65-82).

[2] *Bulletin de la Soc. d'anthrop.*, 1883, p. 730-738, 808-819. — Piétrement, *Note sur la valeur des renseignements que les anciennes peintures égyptiennes peuvent fournir aux naturalistes, aux ethnographes et aux historiens;* ces renseignements deviennent de jour en jour plus rares et moins sûrs par la détérioration des fresques et des couleurs, écaillées, enfumées ou effacées; *ibid.*, 1883, p. 853-868.

[3] *Annuaire de la Faculté des lettres de Lyon*, II, p. 1-11.

terrain démotique. Il traduit des pièces démotiques d'un mariage du temps de Darius et les commente juridiquement [1]. Dans *La vie d'artiste et de bohême en Égypte*, il publie une satire démotique sur l'artiste parasite, en vers, de la fin des Ptolémées ou du début de l'ère romaine. C'est à cette époque que paraît le vers à la ligne, imitation évidente du grec; M. Revillout présente d'ingénieuses observations sur l'influence exercée par le style grec sur la littérature égyptienne par le canal d'Alexandrie; il signale aussi une influence indienne dans les dialogues à peu près contemporains du chacal koufi et de la chatte éthiopienne [2]. M. Maspero a publié un de ces papyrus démotiques avec transcriptions grecques, du genre qu'on appelait jadis papyrus gnostiques; c'est une incantation pour envoyer les songes. Un document, unique en son genre, traduit par M. Revillout, nous fait pénétrer aussi intimement que possible au fond des passions soulevées dans les âmes par la lutte du paganisme égyptien contre le christianisme naissant; ce sont les anathèmes d'une mère païenne qui, en son nom et au nom des mânes de son mari, maudit son fils chrétien et contempteur des dieux [3].

[1] *Transactions of the Society of Biblical archæology*, 1884, VIII, p. 20-29.

[2] *Revue égyptol.*, 1883, III, p. 98-100. — Observations de M. Krall sur la traduction de M. Revillout, dans le *Recueil de travaux*, V, 1883. — Robiou, *Un dernier mot sur les doubles dates du papyrus Ebers*, *Recueil*, 1883, p. 103-104.

[3] *Transactions of the Society of Biblical archæology*, 1884, VIII, p. 1-19. M. Revillout donne dans le même travail une nouvelle tra-

La campagne des fouilles de l'an dernier n'a pas été infructueuse pour le copte. M. Maspero a trouvé à Menstrieh un papyrus, une page des Actes des apôtres en dialecte thébain, une quarantaine d'*ostraka*, une quinzaine de stèles; à Thèbes, des ivoires, de la vaisselle en bronze, tout le matériel du culte d'une église copte [1]. M. Bouriant a publié des fragments de manuscrits thébains du musée de Boulaq, de date incertaine, mais probablement antérieurs à l'implantation de l'arabe; ils appartiennent à des traductions du Nouveau Testament [2] ou à des vies de saints [3]. M. Bouriant a encore classé les stèles funéraires et les pierres d'autel de l'époque copte du musée de Boulaq, la plupart rapportées de la haute Égypte par M. Maspero en 1882-1883; leur importance est minime, mais elles peuvent avoir une valeur chronologique [4].

La littérature copte vaut surtout comme mine de documents pour l'histoire du christianisme égyptien. M. Revillout est maître dans ce domaine. Il nous donne dans sa biographie du prophète Senouti un tableau des passions sauvages qui agitaient la conscience religieuse de l'Égypte au IVe et au Ve siècle de

duction des *Dialogues philosophiques de la Chatte et du Chacal*, dialogues tout modernes sur la lutte pour la vie et le droit de la force.

[1] *Journal des Débats*, 28 mars 1884.

[2] Saint Mathieu, VII, 3-VIII, 31; saint Luc, XXIV, 12-26.

[3] Saint Senouti, *Miracles et mort de l'Apa Nahroou; martyre de saint George; Recueil*, IV, 1883, p. 1-4, 152-156.

[4] *Ibid.*, V, 1883, p. 60-70.

notre ère[1]. Ce Senouti est le type de ces fanatiques qui, venus trop tard pour être martyrs, se font bourreaux. Senouti pense que la douceur n'est que la vertu d'un moment et agit en conséquence, assommant ses prêtres quand il est mécontent d'eux, volant de nuit les idoles, soulevant la populace contre les magistrats et les riches, la lançant à l'assaut des temples, vainement protégés par le rescrit d'Honorius, et, après avoir eu le plaisir de voir Nestorius exilé mourir dans ses mains, finissant lui-même dans l'hérésie à l'âge de 118 ans (vers 458). Au cours de ce tableau, vivement éclairé par une quantité de citations de Senouti, M. Revillout jette une masse de renseignements nouveaux et curieux sur les divers mouvements d'idée de l'époque, sur le gnosticisme égyptien, sur la polémique libre-penseuse qui court à côté de la polémique religieuse, sur l'attitude du paganisme qui oppose au monachisme chrétien une sorte de contre-monachisme païen. Dans le chef des païens de Panopolis, homme instruit et tolérant, massacré dans la destruction de la ville et du temple, M. Revillout croit reconnaître l'auteur des Dionysiaques, Nonnus.

V.

Le matériel de l'épigraphie libyco-berbère s'accroît peu à peu. M. le docteur Reboud a ajouté à son *Recueil* une nouvelle série de quarante-neuf

[1] *Revue des religions*, 1883, p. 401-467, 545-581.

textes, dont la distribution géographique montre que le domaine de l'écriture libyque s'étendait de Gabès à Saïda dans le Sud oranais[1]. M. Halévy a soumis à un nouvel examen quelques valeurs contestées de l'alphabet libyque[2]. M. de la Blanchère a émis quelques conjectures sur l'origine et la date de cet alphabet. Il aurait été créé, à l'imitation de l'alphabet punique, par Massinissa, qui essayait de faire entrer la Numidie barbare dans le courant de la civilisation : le christianisme chassa le berbère et son écriture : l'un et l'autre se conservèrent dans la Gétulie, d'où le *tifinagh* moderne des Touaregs[3]. Dans une mission dans la Mauritanie Césarienne, région trop négligée et qui promet encore bien des surprises, il a pu étudier de plus près ces fameuses pyramides de Frendah, les *Djedar*, construites sur le type du tombeau de Juba et où a dû reposer quelque dynastie encore inconnue[4]. M. de la Blanchère en a rapporté des plans exacts, et de l'étude à laquelle il s'est livré est arrivé à la conclusion que ces constructions sont postérieures à la domination romaine et

[1] *Bull. de la Soc. d'arch de Constantine* (1883, p. 17-127; *Excursion dans la Maouna*; les inscriptions ont été publiées à part, librairie Ad. Braham, Constantine). — Inscriptions recueillies par le capitaine Vincent (*Bull. de l'Académie d'Hippone*, 1883, n° 18, p. 120-130).

[2] *Journal asiatique*, 1884, I, p. 253-266 (*Coup d'œil rétrospectif sur l'alphabet libyque*; cf. Dr Reboud, *l. c.*, p. 115-117).

[3] *Bull. de corresp. africaine*, I, p. 354-365.

[4] *Voyage d'étude dans une partie de la Mauritanie Césarienne* dans les *Archives des missions* X, 1883, p. 1-130 (sur les *Djedar*, p. 77-99, 12 planches).

sont l'œuvre d'une dynastie indigène catholique, qui se serait élevée vers le v[e] et le vi[e] siècle, entre l'expulsion des Vandales et l'invasion arabe. Signalons encore les judicieuses observations de M. Tauxier sur une interprétation trop ingénieuse du voyage des Nasamons d'Hérodote[1]; la découverte par M. Charrier, au Djebal Gelala, à Sefia (Constantine), d'une nécropole où les inscriptions libyques se mêlent aux inscriptions latines et puniques[2]; les études de M. Rinn sur la formation des mots berbères[3]. M. Mercier a retracé l'histoire de la lutte des Berbères contre la conquête arabe et les exploits de leurs deux héros, Koceila, le vainqueur d'Okba, et Kahina, reine et prophète, le type le plus poétique de l'histoire de l'Afrique du Nord[4].

Les progrès de la France dans le Sahara ouvriront peut-être un nouveau chapitre de l'histoire musulmane. Une de nos populations les plus industrieuses de l'Algérie, les Mozabites, sont les représentants

[1] *Soc. de géogr. et d'arch. d'Oran*, 1883, n° 18, p. 108. — R. de la Blanchère : *Malva, Mulucha, Molochath* (Malva et Mulucha sont-ils deux noms de la Muluya ou désignent-ils deux fleuves différents? *Bull. de corresp. africaine*, 1884, II, p. 136-146).

[2] *Bull. de corresp. africaine*, I, p. 74-80.

[3] *Revue africaine*, 1883, p. 89-96, 243-256, 405-415. — Basset, *Noms de l'arc-en-ciel chez différents peuples de l'Afrique* (surtout berbères; *Mélusine*, 1884, p. 70-71).

[4] *Bull. de la Soc. d'archéol. de Constantine*, 1883, p. 232-268. — M. Corbière a résumé d'après M. Krause l'histoire de Ghat et des luttes récentes entre les Touaregs Asger et les Touaregs Ahaggar, qui ont amené l'intervention et la suzeraineté turque en 1879 (*Bull. de la Soc. languedocienne de géogr.*, 1883, VI, p. 238-261).

d'une ancienne population berbéro-musulmane, de la secte ibâdite. Ils avaient fondé dans l'Oued-Mia, près de Wargla, des établissements prospères, cent vingt-cinq villes, dit-on, que le caïd de Biskra, El-Mansour, détruisit en 1274, en comblant les sources et ramenant le désert dans l'oasis. M. Duveyrier a fait l'histoire sommaire de la principale de ces villes, Isdrâten (en arabe *Sedrâta*), d'après des manuscrits indigènes inédits[1]. En 1881, M. Tarry, en creusant sur l'emplacement d'Isdrâten, en un endroit que la tradition tient pour sacré et où les gens de Wargla avaient élevé un marabout, aurait retrouvé sous le sable la mosquée du XIIIe siècle : quelques fouilles trop rapides ont mis à découvert des maisons et un palais dont les murs ont été couverts d'inscriptions; on a même, paraît-il, retrouvé des manuscrits carbonisés que malheureusement les ouvriers ont réduits en poussière[2]. La poursuite des fouilles, qui nous rendraient peut-être des Pompéi arabo-berbères, est entravée pour l'instant, nous dit-on, par les revendications des Mozabites qui réclament la possession de ces ruines comme héritage sacré.

Les Berbères ont été précédés dans les régions qu'ils habitent par une race très différente, qui a laissé sa trace dans les gravures rupestres de Moghar Tahtani et de Tiout, dans le Sud oranais, découvertes en 1849 par le docteur Jacquot et étudiées

[1] *Isedrâten et le schisme Ibâdite* (*Revue d'ethnographie*, 1883, p. 202-212).

[2] *Les villes berbères de la vallée de l'Oued-Mia* (*ibid.*, 1884, p. 1-44).

par le docteur Armieux; dans celles de Khanguet el Hadjar, dans la province de Constantine, étudiées récemment par le docteur Reboud; dans celles du Sous marocain, estampées par le rabbin Mardochée. Ces œuvres, d'un art grossier, représentent une faune et une race disparues aujourd'hui de ces régions et parentes de celles de l'Afrique centrale[1]; leur étude rentre dans l'ethnographie plus que dans l'orientalisme.

Dans le domaine malais, nous ne rencontrons que les notes de lexicologie de M. Devic[2], et l'édition avec traduction d'un poème sur l'incendie de Singapour en 1828, par M. l'abbé Favre. L'auteur, un lettré de Malacca, Abdullah ben Abd al Kader, décrit, non sans pittoresque, le trouble et la confusion de cette Babel de Malais, Chinois, Klings, Anglais, surpris par l'incendie au milieu des réjouissances du jour de l'an chinois[3]. M. Schefer a donné une édition du voyage des Parmentier, les premiers Français qui aient visité les îles de la Sonde (1529), et résume dans l'introduction l'histoire de Sumatra au

[1] *Excursion dans la Maouna, l. c.* — R. de la Blanchère, *Bull. de corresp. africaine*, I, p. 354-365. — Sur la formation de l'empire musulman des Peulhs, qui a renouvelé en ce siècle dans le continent nègre les prodiges du premier siècle de l'hégire, voir le livre de M. de Crozals, *Les Peulhs* (Paris, Maisonneuve, 1883, 269 pages in-8°).

[2] *Journal asiatique*, 1883, II, p. 540-548.

[3] *Mélanges orientaux*, p. 127-166.

début du XVI[e] siècle, l'époque où l'Europe se précipite sur les îles aux épices[1].

Dans le domaine des études turques, nous n'avons à mentionner que la publication déjà citée, de M. Barbier de Meynard, d'un document récent sur la géographie de l'Yémen[2]; la continuation du supplément aux dictionnaires turcs, du même érudit[3]; enfin une étude de M. Sorlin-Dorigny sur le droit de monnayage des communautés non musulmanes de l'empire ottoman[4]. M. Sorlin-Dorigny montre que le droit de monnayage, que les autorités sacerdotales possédaient en Orient dans l'antiquité, s'est perpétué et se reprend encore aujourd'hui dans les moments de crise monétaire. Dans la crise amenée par la dernière guerre, les communautés grecques et juives émirent, sur le type turc, pour leur circulation particulière, des monnaies d'appoint, en papier ou en cuivre, portant le nom de la paroisse ou de la synagogue qui les émettait, et échangées à leurs caisses contre espèces réelles.

Le turc oriental doit son ancien alphabet ou alphabet ouigour au syriaque. M. Deveria donne une page d'un écrivain chinois du XIV[e] siècle sur la constitution de cet alphabet et la valeur de ses lettres[5].

[1] *Le discours de la Navigation de Jean et Paul Parmentier de Dieppe*, Paris, Leroux, 1883, XXIX-202 pages in-8°.

[2] Voir plus haut, p. 95.

[3] Tome I, 3[e] livraison, p. 385-576; de يالاموت à جيرون.

[4] *Revue numismatique*, 1883, p. 216-223.

[5] *Revue de l'Extrême Orient*, II, p. 287-288.

L'étude du mandchou est une introduction utile, sinon indispensable, à l'étude approfondie des livres sacrés de la Chine. On sait que depuis l'avènement de la dynastie actuelle, tous les ouvrages importants de la Chine ont été traduits en mandchou, et ces traductions, souvent inintelligibles sans le texte original, n'en sont pas moins précieuses pour l'intelligence de ce texte, le mandchou distinguant le verbe du substantif, transcrivant les noms propres sans les traduire et enfin ponctuant régulièrement les phrases, ce qui supprime les trois principales équivoques que le chinois présente à l'Européen. Aussi M. de Harlez rend-il un service par la publication d'un manuel de la langue mandchoue qui, contenant à la fois une grammaire, une chrestomathie et un lexique, met aux mains de l'étudiant les ressources essentielles pour aborder seul les textes[1]. La chrestomathie contient des spécimens de tous les genres, traductions de l'Évangile et des *Kings*, grammaire, histoire, philosophie, législation, poésie : la plupart des morceaux sont inédits ou n'ont pas encore été traduits. M. de Harlez a publié dans votre Journal la traduction de trois de ces morceaux[2].

VI.

La Chine a occupé cette année la politique plus que la science. Heureusement les missionnaires des

[1] Paris, Maisonneuve, 1884, in-8°, 232 pages.

[2] *Journal asiatique*, 1883, II, p. 309-314; 1884, I, p. 282-289.

derniers siècles ont travaillé pour nous : l'un des plus savants et des plus exacts d'entre eux est le P. Visdelou, le premier qui ait débrouillé l'histoire des Tartares. M. Cordier a retrouvé au British Museum un mémoire adressé par lui à ses supérieurs et contenant une histoire de la conquête de la Birmanie sous Khoublai Khan (1271-1297), extraite et traduite de l'histoire de la dynastie mongole[1].

L'origine du nom chinois de l'empire romain, *Ta-tsin*, n'est pas encore expliquée. On le regarde généralement comme un composé : mais M. Cordier pense que l'épithète de *ta*, grand, ne peut guère avoir été appliquée à des barbares et que le nom doit être phonétique. Il croit y reconnaître le phonétique de *Tarse* en Cilicie, d'où Antoine envoya des ambassadeurs jusqu'en Bactriane : le nom de Tarse aurait été le premier écho qui serait venu à la Chine de l'empire romain[2]. M. Camille Imbault-Huart a rassemblé une série de documents historiques sur la fameuse inscription bouddhique, en six langues, gravée sur la passe de la grande muraille, près de Nan-K'éou, et qui en fixent la date à l'année 1327, sous l'empereur T'ai-ting de la dynastie mongole[3]. Mais le document le plus important publié cette année sur l'histoire de Chine est un document persan, le *Khitai Namèh*, ou Livre de la Chine, dont M. Sche-

[1] *Mémoires très intéressantes* (sic) *sur le royaume de Mien* (nom chinois de la Birmanie). *Revue de l'Extrême Orient*, II, p. 72-88.

[2] *Mélanges Graux*, p. 719-721.

[3] *Revue de l'Extrême Orient*, 1884, p. 486-493.

fer nous a donné trois chapitres[1]. Le *Khitai Namèh* est une description du nord de la Chine, à la fin de la grande dynastie des Ming, achevée en 1516 par un marchand musulman qui avait longtemps résidé à Pékin. C'est un mémoire écrit pour exciter le sultan Sélim à convertir et conquérir la Chine, et à réaliser le vœu de Timour qui, à son lit de mort, exprima le regret d'avoir versé le sang musulman, au lieu du sang chinois et infidèle. Les trois chapitres que M. Schefer en extrait montrent l'intérêt qu'aura la publication de tout l'ouvrage : ils sont relatifs aux routes du pays d'Islam au Khitai, aux prisons de Chine dont l'auteur avait goûté, à la situation des étrangers en Chine et au commerce. Les rapports directs entre l'orient et l'occident de l'Asie n'ont jamais été interrompus et la muraille de Chine n'a jamais existé que pour les gens d'Europe[2] : l'islamisme peut donc suppléer pour le moyen âge à l'absence de témoignages européens.

M. Cordier a extrait des archives des Affaires étrangères le dossier des pièces décisives pour la proscription du christianisme au commencement du siècle

[1] *Mélanges orientaux*, p. 31-84.

[2] M. Marcel Devic a publié, d'après un manuscrit de la bibliothèque de l'École de médecine de Montpellier, la relation sommaire d'un voyage de Paris en Chine, exécuté en 1612 et 1614 par un nommé Montferran : il traverse la Perse, l'Inde, l'Indo-Chine et va en Chine jusqu'à Canton. Ce texte, très sommaire, où le voyageur parle tantôt à la première, tantôt à la troisième personne, semble n'être qu'un extrait de la relation originale (Maisonneuve, 1884, 36 pages in-8°).

dernier[1]. C'est un mémoire présenté à l'empereur, à la fin de l'année 1723, par le gouverneur des provinces de Fo-kien et de Tche-kiang, avec sentence conforme du tribunal des rites et ratification de l'empereur. On ne laissera en Chine que les Européens capables de rendre service à l'empire pour les travaux de mathématiques et pour la confection du calendrier; quant à ceux des provinces, qui ne servent à rien, on les embarquera à Macao; les églises seront désaffectées. Dans des périodes plus proches de nous, nous rencontrons l'étude de M. Arthur Millac sur le rôle des Français dans la reprise de Changhaï, en 1853-1855, épisode oublié, quoique décisif, de l'insurrection des Taïping, dont l'histoire n'a été faite que par les Anglais ou les Américains[2]. Les notes du docteur Martin sur le massacre des missionnaires français à Tien-tsin, en juin 1870, montrent en action les dangers inévitables que produit toute rencontre du christianisme et de la religion populaire, et la nécessité, dans l'œuvre des missions, de comprendre exactement le sens des superstitions chinoises[3]. Nous pouvons citer ici, comme document chinois, malgré sa forme légère, un article publié dans une revue française par le colonel Tcheng-ki-tong, sur la famille et la société chinoise, et qui, à côté de jugements géné-

[1] *Revue de l'Extrême Orient*, 1884, p. 54-71.

[2] *Ibid.*, 1884, p. 1-53.

[3] *Ibid.*, p. 89-138. — Sur les rapports de la doctrine de Lao-tse avec le bouddhisme, Bons d'Anty, *Annales de l'Extrême Orient*, V, 1883, p. 370-373.

ralement superficiels sur l'Europe, contient sur l'esprit chinois des observations profondes qui font saisir la différence des deux civilisations et des deux esprits de plus près qu'aucune dissertation d'Européen ne saurait le faire[1].

M. Cordier continue la publication de sa précieuse *Bibliotheca sinica*[2]. Le second fascicule du second volume termine la deuxième partie de l'ouvrage, — bibliographie relative au commerce et aux ports ouverts, — et commence la troisième : relations des étrangers avec la Chine. M. Cordier donne un complément curieux à sa bibliothèque chinoise, dans une bibliographie des ouvrages publiés en Chine par des Européens au XVIIe et au XVIIIe siècle, la plupart écrits en chinois par les missionnaires pour enseigner aux Chinois notre religion et notre langue[3]. M. Cordier a encore publié le catalogue inédit, dressé par le P. Foucquet, des missionnaires[4] qui ont prêché en Chine de 1556 à 1727, et la liste des églises chinoises :

[1] *Revue des Deux Mondes*, 1884, 15 mai et 1er juin. — L'empereur de Chine et sa cour (*Annales de l'Extrême Orient*, 1884, p. 238-242).

[2] Colonnes 1045-1226.

[3] *Mélanges orientaux*, p. 493-546.

[4] A l'exception des jésuites (*Revue de l'Extrême Orient*, II, 58-71). — Pour l'histoire des rapports de la Russie avec la Chine, lire la notice de M. Picot sur Nicolas Spatar Milescu, aventurier, escroc, érudit, envoyé ambassadeur en Chine par le tsar Alexis Mihajlovitch (1675-1678); son journal, publié par M. Arsenjev, va de Tobolsk à Nerchinsk et au fleuve Amour; suivit bientôt une Description de la Chine (*Mélanges orientaux*, p. 431-492).

c'est le commencement d'une *China Christiana*. Il continue encore sa publication de documents inédits relatifs à l'histoire de l'Extrême Orient[1], et sa bibliographie des manuscrits relatifs à la Chine contenus dans les bibliothèques d'Europe[2]. Le docteur Gottwaldt, de Kazan, a dépouillé dans le même objet la bibliothèque de Kazan, très riche, comme on pouvait s'y attendre, en manuscrits de ce genre; il donne des analyses détaillées des plus importants[3].

M. Imbault-Huart nous communique ses observations au cours d'un voyage dans la province de Kiangsou, des détails sur la vie populaire, sur la lutte de l'élément civil et de l'élément militaire en Chine, et des documents sur le *folk-lore*, entre autres trois contes de fées traduits du chinois et dont deux rentrent dans le cycle de Pururavas et Urvaçî[4].

Le chinois n'est pas seulement la clef des civili-

[1] Une lettre du P. Castorano contient la description d'un tremblement de terre à Pékin, le 30 septembre 1730 (*Revue de l'Extrême Orient*, II, p. 289-304).

[2] *Ibid.*, p. 573-581.

[3] *Ibid.*, p. 399-413. — Ch. Grémiaux, *La Corée* (*Annales de l'Extrême Orient*, VI, 1884, p. 321-329).

[4] *Journ. asiat.*, 1883, II, p. 284-303; 1884, I, p. 80-94; *Revue de l'Extrême Orient*, II, p. 281-296. — Jametel, *Fleuve Bleu et fleuve Jaune*, souvenirs de l'Empire du milieu (*Revue de géographie*, 1884, I, p. 81-98). — M. Kuscinski a traduit du russe (Hachette, 1883, 563 pages in-8°) le Voyage du Dr Piassetsky à travers la Mongolie et la Chine, une des descriptions les plus instructives publiées dans les dernières années de la Chine intérieure et des frontières.

sations de l'Extrême Orient, c'est encore une source inépuisable pour l'histoire de l'Asie centrale : il y a près d'un siècle déjà, M. de Guignes renouvelait à l'aide des documents chinois l'histoire de la fin de cette civilisation grecque que déposa derrière elle, en Bactriane et dans l'Inde, l'invasion d'Alexandre. M. Specht reprend ce sujet en s'adressant, non comme on l'avait fait jusqu'ici, au grand abréviateur Ma-touan-lin, mais aux sources mêmes, c'est-à-dire aux *Annales*, qui, contenant pour chaque dynastie un tableau historique et géographique des pays étrangers avec qui elles ont été en rapport, forment par leur simple juxtaposition une histoire de l'Asie centrale[1]. On avait confondu jusqu'ici les Indo-Scythes, Yue-tchi, ou Kushans, qui renversèrent le royaume grec de Bactriane, conquirent l'Inde du Nord et régnèrent jusqu'au v[e] siècle, avec les Huns Ephtalites qui donnèrent tant à faire à la Perse du v[e] siècle et disparurent devant les Turcs sous Khosroès Anoshirvan (vers 568). M. Specht montre, textes en main, que ces deux peuples sont différents de mœurs, d'origine et d'histoire. Il nous montre d'après les *Annales* une tribu de Ta-yue-tchi, chassée par les Hioung-nou, descendant des monts Célestes, et fondant sur les bords de l'Oxus cinq principautés civilisées, dont l'une, celle de Kouei-tchang, les *Kushans* des Persans, absorbe les autres et s'étend un siècle plus tard jusqu'à Caboul et en Inde. Au v[e] siècle seule-

[1] *Journal asiatique*, 1883, II, p. 317-350.

ment, descend du nord de la Grande Muraille une tribu toute différente, tribu sauvage, nomade, polyandre, les *Ye-ta-i-li-to* ou Ephtalites. Ainsi, dans l'absence complète de source indigène et dans le conflit des sources étrangères, incohérentes et mutilées, la littérature chinoise fournit des points de repère qui permettent à l'historien de ces périodes troubles de sortir du vague et de l'à peu près. Espérons que M. Specht ne s'arrêtera pas en si beau chemin.

Les études annamites ne sont pas encore aussi fécondes qu'on l'attendrait. Nous avons cependant à vous entretenir d'un travail remarquable qui organise une branche nouvelle qui était à créer de toute pièce : c'est la *Numismatique annamite* de M. Silvestre. M. Silvestre, inspecteur des affaires indigènes, appartient à ce groupe de vaillants chercheurs recrutés sur place dans le corps de nos officiers militaires et civils de Cochinchine, et dont les efforts, souvent heureux, sont d'autant plus méritoires que leurs travaux lointains arrivent difficilement à la connaissance du public français. Les notes de M. Silvestre sur les monnaies et médailles de l'Annam, envoyées à l'Exposition d'Amsterdam, avaient déjà été appréciées dans ce milieu si au courant des choses de l'Extrême Orient et lui avaient valu une mention très honorable. M. Silvestre nous donne à présent un tableau d'ensemble, sans se dissimuler tout ce qu'il y a de nécessairement imparfait dans un premier essai sur

un sujet si neuf[1]. La première chose à faire était de dresser le tableau chronologique des personnages historiques dont les *chiffres* peuvent être reconnus sur les monnaies : depuis 900 ans, les rois d'Annam, à l'imitation des empereurs chinois, ont, à côté de leur nom propre, un *chiffre de règne*, nom symbolique pris à l'avènement et qui change parfois au cours du règne, et un *titre dynastique*, décerné au roi après sa mort. M. Silvestre dresse la liste des noms royaux, avec les chiffres de règne et les titres dynastiques jusqu'au roi Tuduc : c'est là un principe de classification pour les monnaies annamites depuis l'avènement des dynasties nationales en 980. Pour les périodes antérieures, on n'a que des indications vagues ; on sait seulement que la monnaie fut apportée de Chine, et que le monnayage annamite propre commença au VIe siècle ; M. Silvestre donne, d'après un traité chinois, les dessins de dix-neuf pièces annamites de 968. Les premières connues jusqu'ici datent de 1028. Les documents abondent à mesure qu'on avance, et M. Silvestre étudie plus au long le monnayage du XIXe siècle qui, grâce au conservatisme annamite, représente à peu près ce qu'il était au moyen âge. Il décrit les monnaies d'or, d'argent, de cuivre, de zinc ; le papier-monnaie funéraire, représentation de valeurs imaginaires offertes aux mânes pour les enrichir à peu de frais ; —

[1] *Notes pour servir à la recherche et au classement des monnaies et médailles de l'Annam et de la Cochinchine française* (*Excursions et reconnaissances*, n° 14, p. 305-344 ; n° 15, 393-475).

du papier-monnaie réel, créé par Lê-qui-ly en 1397, il ne reste rien; — enfin les médailles honorifiques, moins instructives que les médailles européennes qui sont de l'histoire gravée, parce qu'elles ne portent que des inscriptions abstraites, des devises morales, mais utiles pour l'histoire de l'art : elles sont nommées et se classent d'après le type qu'elles portent. M. Silvestre termine son travail par l'histoire monétaire de la Cochinchine française et de la crise amenée, à la suite de la conquête, par l'agiotage effréné des changeurs chinois, spéculant sur l'anarchie monétaire; cette crise n'a pris fin qu'en 1879 par la création d'une monnaie divisionnaire propre à la Cochinchine.

On sait le rôle du cérémonial dans les civilisations d'origine chinoise : « d'abord apprendre les rites, ensuite apprendre les lettres », dit un proverbe annamite. Aussi le livre de notre confrère, M. Truong-vinh-ky, sur les *Convenances et les civilités annamites*[1], est peut-être la meilleure introduction à l'étude de la littérature de l'Annam. Le style, le lexique et les formes grammaticales varient selon que l'on s'adresse à un supérieur, à un égal ou à un inférieur, de sorte que la parole est le calque exact des conditions en présence et des sentiments traditionnels que créent de part et d'autre ces conditions. M. Landes, maire du grand centre de Cholon, a commencé depuis longtemps une série de notes sur les mœurs et les

[1] Saïgon, Gaillard et Martinon, 1883, 52 pages in-8°.

superstitions des Annamites[1]; il étudie à présent les cérémonies des funérailles et du mariage[2].

M. des Michels, qui a entrepris la publication des principaux poèmes populaires de l'Annam, a donné un chapitre du poème de Kim Vân Kiêu Truyên dont il prépare l'édition complète. Ce poème, composé au commencement du siècle par un fonctionnaire du ministère des Rites, Nguyên Du, et qui passe pour le chef-d'œuvre de la littérature annamite, est inspiré de la morale buddhiste : l'héroïne expie par un vie de honte et de souffrance les fautes d'une autre vie. Le chapitre choisi par M. des Michels raconte la mort de l'héroïne qui ne veut pas survivre à celui dont l'amour l'a relevée. Les données et les descriptions du poète sont d'une licence digne des écoles de l'Occident, mais rachetée chez lui par un sentiment profond et une rare simplicité de style[3].

Les événements politiques ont ramené l'attention sur l'histoire de l'Annam dans le commencement du siècle. M. Cordier a raconté, d'après les papiers des archives étrangères, l'histoire du consulat de France à Hué et les efforts infructueux de la Restauration pour nouer des relations durables avec l'Annam[4]. Dans la *Cochinchine contemporaine*, MM. Boüinais et Paulus ont donné, d'après des sources exactes, un précis consciencieux de l'histoire de la France avec

[1] *Excursions et reconnaissances*, n° 6, p. 447; n° 7, p. 137; n° 8, p. 350.

[2] *Ibid.*, n° 14, p. 250-269; n° 15, p. 580-593.

[3] *Mélanges orientaux*, p. 339-379.

[4] *Revue de l'Extrême Orient*, II, p. 139-172.

l'Indo-Chine jusqu'en 1858 ; ils racontent la conquête, décrivent l'organisation administrative, la géographie physique, économique, politique du pays, l'état social et les mœurs de la population, et donnent une esquisse de la langue, de la littérature et de la religion [1]. La brochure de M. Cordier, sur le conflit entre la France et la Chine, quoique inspirée par des questions d'actualité, contient des renseignements utiles sur les rapports de l'Annam avec les Européens durant les deux derniers siècles [2]. Le Tonquin n'a donné lieu qu'à des écrits de circonstance qui ne rentrent pas dans notre domaine : nous mentionnerons seulement, parce qu'ils reposent sur une étude directe du pays et contiennent des renseignements utiles à l'orientaliste, les articles de M. Labarthe sur la géographie et l'économie du Tonquin et de l'Annam [3]; la relation de M. Gros-Devaud sur l'exploration du fleuve Noir [4]; le rapport de MM. Viénot et Schraeder sur la reconnaissance de la route de Hai-phong à Hanoi [5]; enfin la traduction dans les *Excursions et reconnaissances* d'un docu-

[1] Paris, Challamel, 1884, XI-490 pages in-12.

[2] Paris, Cerf, 1883, 48 pages in-8°.

[3] *Annamites et Chinois au Tonkin* (*Revue de géographie*, 1883, II, p. 37-49); *Hanoi*, p. 91-103; *Les environs de Hanoi et la campagne annamite*, p. 258-270; *Son-tay et Bac-ninh*, p. 428-434; *Qui-nhon et la province de Binh-dinh; conditions d'existence de Hué*, p. 181-189; *Pak-hoï et Hoï-How*, 1884, I, p. 8-15.

[4] *Bulletin de la Soc. bretonne de géographie*, 1883, n° 6, p. 109-143.

[5] N° 16, p. 1-94.

ment en caractères chinois, trouvé à Hanoi et contenant l'énumération des mines du royaume[1].

La partie occidentale de la presqu'île cochinchinoise n'a guère donné lieu qu'à des travaux d'histoire moderne. M. Lanier a fait l'histoire des relations de la France avec le royaume de Siam de 1662 à 1703, en puisant dans les riches dépôts des archives de la Marine et des Colonies[2]. M. Gabriel Marcel a repris et complété, d'après les archives des Affaires étrangères, l'épisode le plus important de cette histoire, celui de l'ambassade et de l'expédition de 1687[3]. Cette expédition, qui devait assurer à la France la possession pacifique et la conversion de Siam, échoua par un conflit d'intrigues et de jalousies religieuses, politiques et commerciales, et aboutit à l'anéantissement de l'influence française dans le Siam : il n'en resta que le fonds siamois à la Bibliothèque nationale et la fameuse relation de Laloubère, qui devaient, un siècle et demi plus tard, servir à la constitution des études palies. Le Pégou, au siècle suivant, avait attiré l'attention de Dupleix; M. Cordier publie les

[1] N° 16, p. 95-132. — *Bibliographie des ouvrages relatifs au Tonkin*, publiés de 1869 à juillet 1883, par M. Lemosoff, *Revue de géographie*, 1883, II, p. 212-219; Delavaud, *Bibliographie indo-chinoise* (dans le *Bull. de la Soc. de géographie de Rochefort*, 1883, IV, p. 246-248, p. 326-328).

[2] Versailles, imp. Aubert, 1883, in-8°. — M. Lanier a publié dans la *Revue de géographie* (1883, II, p. 415-427) un fragment du Journal de l'ambassade, par Céberet, directeur de la Compagnie des Indes, qui accompagnait Laloubère : *Voyage de Bangkok à Merghi par terre* (la France avait reçu droit de tenir garnision à Mergui).

[3] *Revue de l'Extrême Orient*, II, p. 441-485.

mémoires relatifs aux tentatives de Dupleix pour lier des relations commerciales avec le Pégou, et le journal du voyage de M. Feraud au royaume d'Ava, riche en renseignements sur la situation politique de l'Ava à cette date et sur ses rapports avec la Chine[1]. M. Marre a fait connaître les derniers résultats des recherches anglaises sur les districts montagneux de l'Aracan, la partie la moins connue de l'Inde, sur les peuplades qui les habitent et leurs dialectes[2].

Les prétentions d'antiquité littéraire du Japon sont infiniment plus modestes que celles de la Chine. Leur livre classique, le *Ko-zi-ki*, qui est à la fois une Genèse, une chronique préhistorique et un récit des premiers siècles historiques, ne date sous sa forme définitive que de la fin du VIIe siècle. C'est le livre japonais par excellence; c'est le texte de la religion nationale, le sintoïsme; la Bible du Japon non encore chinois. Le *Ni-hon-syo-ki*, ou Livre du Japon, un peu postérieur au *Ko-zi-ki*, le reproduit sous une forme plus systématique. M. Léon de Rosny a entrepris de traduire le *Ni-hon*, en se servant des commentaires publiés par les Japonais sur le *Ko-zi-ki;* il vient de donner en spécimen le début du *Ko-zi-ki*, qui manque dans le *Ni-hon* et qui se rapporte à la première génération des dieux[3]. Il donne le texte japo-

[1] *Revue de l'Extrême Orient*, p. 505-572.

[2] *Muséon*, 1883, p. 522-546. — Lepper, *La route de terre de l'Inde à la Chine par l'Assam* (trad. Desgodins, VI, 1884, p. 301-308, 330-340).

[3] *Mélanges orientaux*, p. 269-335. — Il vient de paraître une tra-

nais avec une transcription un peu inattendue en caractère dévanagari et un commentaire chinois, en partie emprunté aux travaux indigènes, en partie composé par lui-même et dont il donne la traduction française. Dans un article sur la grande déesse solaire, *Ama-terasou*, et sur les origines du sintoïsme, M. de Rosny croit reconnaître dans la cosmogonie japonaise la fusion de traditions *ainos* antérieures à la conquête, et de mythes imaginés par les conquérants, venus du continent, pour faciliter leur domination sur les indigènes[1]. M. de Rosny a coordonné et publié le catalogue de la bibliothèque japonaise rapportée du Japon par M. de Nordenskiöld[2].

L'étude de M. Bons d'Anty sur les divisions territoriales du Japon est une véritable histoire de la formation même de l'état japonais. La géographie politique offre des difficultés particulières dans l'Extrême Orient, qui n'a jamais eu l'idée d'une nomenclature précise à la façon européenne; il ne connaît guère que des dénominations descriptives ou poétiques, sans fixité ni sens absolu, confusion qui se complique des variations apportées dans les divisions réelles par les révolutions politiques. M. Bons d'Anty suit ces variations depuis les origines jusqu'à nos

duction littérale du *Ko-zi-ki* par M. Basil Hall Chamberlain dans les *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. V, supplément.

[1] *Revue des religions*, 1884, p. 202-219.

[2] Paris, Leroux, in-8°, 1883; introduction par M. d'Hervey de Saint-Denys.

jours et arrive à mettre de l'ordre dans cette anarchie géographique qui est destinée à cesser avec la centralisation actuelle et le triomphe de la bureaucratie à l'européenne[1].

Les *Excursions et reconnaissances* ont publié une traduction, par M. Geerts, des aventures du Japonais Yamada Nagamasa à Siam[2]. C'est l'histoire d'un Japonais qui, cherchant fortune, arrive à Siam, devient général en chef du roi, alors en guerre avec ses voisins, s'élève par la victoire au rang de régent, épouse la fille du roi et meurt enfin empoisonné par ses ennemis (1615-1633). C'est un tableau curieux d'une vie d'aventurier politique au XVIIe siècle dans l'Extrême Orient.

Dans des pays aussi fermés que l'ancien Japon, l'histoire des savants et des voyageurs qui ont réussi à forcer la barrière fait partie de la science; tel est l'intérêt des essais de M. Bons d'Anty sur les grands voyageurs au Japon : il ouvre la série avec le premier d'entre eux, Kaempfer[3] (1651-1716), dont il donne une bibliographie faite avec beaucoup de soin.

L'Art japonais de M. Louis Gonse, quoiqu'il ne soit pas l'œuvre d'un orientaliste de profession, réalise un

[1] *Les divisions territoriales du Japon, géographiques, politiques et administratives* (*Annales de l'Extrême Orient*, VI, p. 97-106, 161-179, 225-238, 289-300, 353-359).

[2] Extrait du *Kai-gai-i-den* « Histoire des voyages d'outre-mer » de Saito Masakané, Tokio, 1850.

[3] *Revue de l'Extrême Orient*, II, p. 494-504. — E. Cotteau, *Un touriste dans l'Extrême Orient*, Japon, Chine, Indo-Chine, Tonkin (Hachette, 1884, 448 pages in-12).

progrès de premier ordre dans l'histoire des choses du Japon[1]. Nous n'avons pas ici à entrer dans les querelles esthétiques qui se sont engagées autour de ce livre et qui ne peuvent qu'en voiler la valeur véritable, qui consiste en ce qu'il nous donne pour la première fois un tableau historique de la formation et de la succession des écoles, en s'appuyant avant tout sur la tradition indigène. Quand il s'agit de peuples qui ont eu une longue histoire et dont la civilisation dure encore, c'est la tradition qui doit être le premier guide de la science. Au Japon, comme en Chine, comme dans l'Inde, comme chez les Parses, nous n'avons rien de mieux à faire, au moins au début, qu'à interroger les héritiers du peuple que nous étudions, car ils connaissent mieux son histoire que nous ne saurions la deviner. C'est pourquoi, malgré la complication infinie des écritures et l'écart plus grand des idées, il nous sera peut-être moins difficile de comprendre ou du moins de connaître l'Extrême Orient, qui est toujours vivant, que l'Assyrie ou l'Égypte, qui n'ont point laissé de tradition vivante pour nous enseigner et nous expliquer directement leur passé. Or les Japonais ont tous les éléments d'une histoire de leur art; ils possédaient déjà au siècle dernier plusieurs recueils de copies d'œuvres anciennes; et comme, d'autre part, les œuvres des artistes japonais sont généralement signées, et par

[1] Paris, Quantin, 1883, I, IV-310 pages in-4°; II, 369 pages. — Cf. *Oesterreichische Monatsschrift für den Orient*, 15 janvier 1884, compte rendu de M. Carl von Lützow.

suite plus ou moins datées, la tradition littéraire renseignant d'ordinaire sur l'époque des grands artistes, on conçoit qu'il soit possible de dresser des cadres très précis de l'histoire générale. Les temples, souvent riches en peintures anciennes, précieusement conservées ou scrupuleusement recopiées, permettent de remonter assez haut dans cette histoire. Un érudit japonais, M. Wakaï, a déjà, d'après ces données, écrit une histoire générale de l'art japonais encore inédite, mais dont M. Gonse, avec le secours d'un collaborateur japonais, a pu consulter le manuscrit. M. Gonse, ayant examiné la plupart des grandes collections privées ou publiques de Paris et de l'étranger, n'a eu qu'à contrôler avec les données des critiques japonais les indications que fournissent les signatures de ces œuvres, pour arriver au classement historique d'un nombre d'œuvres considérable et qui suffit à donner une idée précise de la succession et du rapport des écoles.

Après avoir donné d'après les recherches les plus récentes, principalement celles de M. Metchnikoff, un résumé de l'histoire, de la géographie et de l'ethnographie[1] du Japon, M. Gonse étudie tour à tour la peinture, l'architecture, la sculpture, la ciselure, les laques, les tissus, les estampes. Pour la céramique, il a laissé la parole au connaisseur le plus expert en

[1] Meyners d'Estrey, *Anthropologie japonaise* (résumé des travaux allemands du Dr Paelz : prédominance de l'élément accadien; *Annales de l'Extrême Orient*, 1883, p. 42-46).

cette matière, M. Bing[1]. La peinture occupe la plus grande partie de l'ouvrage, et en fait elle est le cœur même de l'art japonais, qui, dans toutes ses branches, prend d'elle ses inspirations. Son histoire réelle commence au XIIe siècle; jusque-là on n'a qu'une quinzaine au plus de peintures authentiques, la plupart conservées dans les temples. M. Gonse nous fait connaître tous ces vestiges anciens, puis les grandes écoles historiques : d'abord l'école de Tosa ou de Kioto, école officielle des Mikado; plus tard l'école de Yeddo, inspirée de l'esprit chinois, et qui est l'école des Shyógoun, l'une et l'autre d'ailleurs aristocratique; au XVIIe siècle, l'école vulgaire qui, pour la première fois, prend ses sujets dans la vie du peuple et devient prédominante au XIXe siècle. Quant aux influences historiques de l'étranger, elles ne sont point ce que l'on aurait attendu : l'art primitif du Japon ne semble pas chinois, mais indien; c'est de l'art bouddhiste, venu sans doute par l'intermédiaire de la Chine, mais conservé plus pur et plus près de sa source. L'influence de l'art chinois proprement dit ne paraîtra qu'au XIIe siècle, sous la dynastie des Ming, et surtout au XVe siècle où elle devient prépondérante et où l'école du blanc et du noir éclipse décidément l'enluminure japonaise. Avant l'influence chinoise paraît une influence bien plus lointaine, celle de la Perse : M. Gonse est amené à la soupçonner par

[1] Pour l'industrie, voir le résumé des travaux du D[r] Geerts, *Les produits de la nature japonaise et chinoise* (Yokohama, 1883), par M. Lemierre, *Annales de l'Extrême Orient*, VI, 1884, p. 242-249.

des considérations purement esthétiques : les textes étudiés par M. de Goeje, et dont nous vous avons entretenus l'an dernier, prouvent que les marchands persans visitaient le Japon dans le courant du xe siècle, et font disparaître ce que l'hypothèse de M. Gonse pouvait avoir de risqué. Il y a quelques années, un maître de l'archéologie, qui fut souvent un prophète, M. de Longpérier, reconnaissant une aiguière sassanide dans un vase du trésor de Nara, concluait en ces termes, avec lesquels je vous demanderai la permission de clore ce rapport, parce qu'ils rétablissent l'unité des études orientales : « L'introduction des documents chinois et japonais dans nos études n'aura pas uniquement pour effet la classification des monuments de l'Extrême Orient suivant la méthode critique européenne, ce qui serait déjà fort désirable; elle nous fournira encore une nouvelle ressource pour l'intelligence plus complète de nos antiquités[1]. »

[1] *Œuvres*, I, p. 306.

RAPPORT DE M. GARREZ,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1883.

Nous avons consacré une somme de 10,758 fr. 95 cent., prise sur notre compte courant de la *Société générale*, à l'achat de trente obligations Ouest ancien. Cette somme, inscrite au tableau de nos dépenses, en grossit considérablement le total, qui, sans cette circonstance, eût été exceptionnellement bas. En effet, le mémoire de l'Imprimerie nationale, déjà allégé par l'interruption momentanée de la *Collection orientale*, ne se rapporte, pour le *Journal asiatique*, qu'aux neuf premiers mois de 1882; les trois derniers, comprenant la Table des matières de la VII[e] série, ne figureront que sur le mémoire de l'année 1883.

Les autres chapitres de nos dépenses ne s'éloignent guère des chiffres habituels. L'augmentation des honoraires du sous-bibliothécaire, votée par le Conseil dans la séance d'octobre, n'affecte que les deux derniers mois de l'année. Quant aux frais de déménagement et d'emménagement, ils ont été plus que couverts par l'économie du dernier terme de loyer de la rue de Lille. Signalons encore deux dépenses extraordinaires : les honoraires pour la rédaction de la Table des matières ci-dessus mentionnée, et la souscription pour la statue de Dupleix.

Nos recettes sont restées également à peu près stationnaires. La différence d'environ 2,000 francs que présente le tableau, comparé à celui de l'année dernière, tient à trois causes :

1° Le nombre des inscriptions à vie s'était élevé à quatre en 1882, au lieu d'une seule en 1883. Différence, 900 francs.

2° Un retard du Ministère de l'instruction publique ne nous

a permis de toucher, pendant l'exercice 1883, que trois termes de sa souscription. Nous en toucherons cinq en 1884. Différence, 500 francs.

COMPTES DE

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations..	498f 00c	1,322f 75c
Frais d'envoi du *Journal asiatique*.	288 75	
Ports de lettres et de paquets reçus.	44 80	
Frais de bureau du libraire	78 50	
Dépenses diverses soldées par le libraire..................	412 70	
Honoraires du sous-bibliothécaire.	700 00	2,226 45
Service, étrennes, déménagement.	438 00	
Chauffage, éclairage, blanchissage, etc................	84 15	
Reliure et frais de bureau.....	143 95	
Loyer et contributions........	860 35	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1882..........	6,077 40	7,677 40
Indemnité au rédacteur du *Journal asiatique*..............	600 00	
Allocation à l'ancien compositeur.	200 00	
Honoraires pour la rédaction de la Table des matières de la VIIe série du *Journal asiatique*......	800 00	
Souscription pour la statue de Dupleix......		100 00
Achat de trente obligations de l'Ouest ancien.		10,758 95
Société générale. Droits de garde, timbres, etc.		98 20
Total des dépenses de 1883.........		22,183 75
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre 1883................		16,625 52
Ensemble...................		38,809f 27c

3° Enfin, nous avions eu à inscrire en recette dans le dernier budget le remboursement d'une obligation sortie au tirage; soit 645 francs.

L'ANNÉE 1883.

RECETTES.

116 cotisations de 1883	3,480f 00c	7,944f 20c
40 cotisations arriérées	1,200 00	
1 cotisation à vie	300 00	
111 abonnements au *Journal asiatique* de 1883	2,220 00	
Vente des publications de la Société	744 20	
Intérêts des fonds placés :		5,194 19
1° Rente sur l'État 3 p. 0/0	1,800 00	
——— 5 p. 0/0 (4 1/2)	487 50	
2° 69 obligations de l'Est	1,591 54	
3° 20 obligations d'Orléans	275 60	
4° 60 obligations Lyon-fusion	827 20	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*	212 35	
Souscription du Ministère de l'instruction publique (3 termes)	1,500 00	4,500 00
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale, en dégrèvement des frais d'impression du *Journal*	3,000 00	
TOTAL des recettes de 1883		17,638 39
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 1er janvier 1883		21,170 88
TOTAL égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1883		38,809f 27c

IMPRIMERIE NATIONALE.

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1883,

LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 27 JUIN 1884.

Messieurs,

Le tableau qui nous a été présenté par la Commission des fonds, et qui sera inséré dans le *Journal*, montre que l'état des finances de notre Société est de plus en plus satisfaisant. Les recettes de l'année dernière se sont élevées à la somme de 17,638 fr. 39 cent. Du total des dépenses qui s'élève à 22,183 fr. 75 cent., il convient de déduire la somme de 10,758 fr. 95 cent. qui, grâce aux excédents des exercices antérieurs, a pu être consacrée à l'achat de dix obligations du chemin de fer de l'Ouest. En conséquence, on remarquera que les dépenses ont été notablement inférieures à celles des années précédentes. Mais cette diminution n'est qu'apparente; car une partie des frais d'impression du *Journal* devront être imputés sur le budget de la présente année, qui, en revanche, verra disparaître, ainsi que tous nos budgets à venir, le chapitre du loyer.

En présence de cette situation prospère, il est à désirer que nos ressources trouvent un emploi utile dans la reprise prochaine et, plus tard, dans l'extension de nos publications, qui sont l'honneur de notre Société et sa raison d'être. D'un autre côté, en nous inspirant des exemples d'ordre et d'économie qui nous ont été légués par nos prédécesseurs, nous devrons veiller à ce que les frais d'administration et les dépenses improductives restent dans les limites les plus restreintes. Peut-être aussi, y aura-t-il lieu de chercher à réduire

le chiffre, toujours très élevé, du compte courant, en faisant coïncider à des époques déterminées le règlement des comptes de l'Imprimerie nationale avec les versements à effectuer par votre libraire.

Au nom de la Commission des censeurs :

H. Zotenberg.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. *Abbadie (Antoine d'), membre de l'Institut, rue du Bac, 120, à Paris.

Allotte de la Fuye, chef du génie, à Aumale (Algérie).

Amari (Michel), sénateur, via d'Azeglio, 5, à Pise.

Amiaud, maître de conférences à l'École des hautes études, rue du Bac, 79, à Paris.

*Aymonier, capitaine d'infanterie de marine, représentant du Protectorat français au Cambodge.

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.
Bibliothèque de l'Université, à Erlangen.
Bibliothèque de l'Université, à Utrecht.
Bibliothèque universitaire, à Alger.

MM. Babelon (E.), attaché au cabinet des médailles à la Bibliothèque nationale, rue d'Assas, 31, à Paris.

Badings (L.), capitaine d'infanterie, à Harderwijk (Hollande).

Barbier de Meynard, membre de l'Institut, professeur au Collège de France et à l'École des langues orientales vivantes, boulevard de Magenta, 18, à Paris.

Bargès (l'abbé), professeur d'hébreu à la Faculté de théologie de Paris, rue Malebranche, 11, à Paris.

Barré de Lancy, premier secrétaire-interprète pour les langues orientales, rue Caumartin, 32, à Paris.

Barth (Auguste), rue du Vieux-Colombier, 6, à Paris.

Barth (J.), professeur d'arabe, Alte Schœnhäuser Strasse, 30, à Berlin.

Barthélemy, élève de l'École des hautes études et de l'École des langues orientales, quai Bourbon, 9, à Paris.

Barthélemy-Saint Hilaire, ancien Ministre des Affaires étrangères, membre de l'Institut, boulevard Flandrin, 4, à Paris.

Basset (René), professeur d'arabe à l'École supérieure des lettres, rue Randon, 11, à Alger.

Beauregard (Ollivier), rue Jacob, 3, à Paris.

MM. Beck (l'abbé Franz Seignac), curé de Rions (Gironde).

Bellin (Gaspard), magistrat, rue des Marronniers, 4, à Lyon.

Bergaigne (Abel), maître de conférences à la Faculté des lettres, rue d'Erlanger, 12, à Paris-Auteuil.

Berger (Philippe), sous-bibliothécaire de l'Institut, au palais de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris.

Berny (E. de), rue de Maurepas, 17, à Versailles.

Besthorn (G.), Guldbergsgade, 9, 3, à Copenhague.

Boncompagni (le prince Balthasar), à Rome.

* Boucher (Richard), rue Dufresnoy, 5, à Paris-Passy.

Bouillet (l'abbé Paul), ancien missionnaire en Birmanie, avenue de Villars, 16, à Paris.

* Bourquin (le Rév. A.), à Vals-les-Bains.

Bréal (Michel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 63, à Paris.

Brosselard (Charles), préfet honoraire, rue Claude-Bernard, 82, à Paris.

Bühler (George), Richardgasse, 5, à Vienne.

* Bureau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

Burgess (James), à Bombay.

* Burt (Major Th. Seymour), F. R. S. Pippbrook House, Dorking, Surrey (Angleterre).

MM. Carletti (P. V.), professeur d'arabe à l'Université de Bruxelles, rue Anoul, 9, à Bruxelles.

Carrière, professeur d'arménien à l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Castries (Comte Henri de), capitaine attaché à l'État-major général du Ministre de la Guerre, place du Palais-Bourbon, 6, à Paris.

Catzeflis (A.), vice-consul de Russie, à Tripoli de Syrie.

Cernuschi (Henri), avenue Velasquez, 7, parc Monceaux, à Paris.

Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, 30, à Paris.

Charencey (le comte de), rue Saint-Dominique, 3, à Paris.

Chilton (Edwin B.), à New-York.

Chodzko (Alexandre), ancien chargé de cours au Collège de France, rue Notre-Dame-des-Champs, 77, à Paris.

Chwolson, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Clerc (Alfred), interprète principal de la division d'Alger, rue Rovigo, 103, à Alger.

Clermont-Ganneau, secrétaire interprète du gouvernement, correspondant de l'Institut, directeur adjoint à l'École des hautes études, avenue Marceau, 44, à Paris.

MM. Cohen (David A.), élève de l'École des hautes études et de l'École des langues orientales, rue de Provence, 19, à Paris.

Cordier (Henri), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue de Rivoli, 190, à Paris.

* Croizier (le marquis de), boulevard de la Saussaye, 10, à Neuilly.

Cusa (le commandeur), professeur d'arabe à l'Université de Palerme.

Cust (Robert), Saint-Georges Square, 64, à Londres.

* Danon (Abraham), à Andrinople.

* Darmesteter (James), place de Vaugirard, 7, à Paris-Vaugirard.

Debat (Léon), boulevard de Magenta, 145, à Paris.

Decourdemanche (Jean-Adolphe), rue Faraday, 21, à Paris.

* Delamarre (Th.), rue du Colysée, 37, à Paris.

Delondre, rue Mouton-Duvernet, 16, à Paris.

Delphin (G.), chargé de la chaire publique d'arabe, à Oran.

* Derenbourg (Hartwig), professeur à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Saint-Michel, 39, à Paris.

Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

MM. Devéria (Gabriel), secrétaire d'ambassade, interprète du gouvernement, boulevard Pereire, 15, à Paris.

Devèze (Gérard), élève de l'École des hautes études et de l'École des langues orientales, rue Monge, 18, à Paris.

Devic (Marcel), chargé du cours d'arabe à la Faculté des lettres de Montpellier.

Dieulafoy, ingénieur en chef, impasse Conti, 2, à Paris.

Dillmann, professeur à l'Université de Berlin, Schill Strasse, 11 *a*, à Berlin.

Dillon (Em.), magistrant à l'Université, rue Large, 22, à Saint-Pétersbourg.

Donner, professeur de sanscrit et de philologie comparée à l'Université de Helsingfors.

Drouin, avocat, rue Moncey, 15 *bis*, à Paris.

Dukas (Jules), rue Coquillière, 10, à Paris.

Dulac (Hippolyte), membre de l'Institut archéologique, au Caire.

Duval (Rubens), boulevard de Magenta, 18, à Paris.

Eichthal (Gustave d'), boulevard Haussmann, 152, à Paris.

* Fargues (F.), à Téhéran.

Favre (l'abbé), professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 50, à Paris.

MM. * Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Feer (Léon), attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, boulevard Saint-Michel, 145, à Paris.

Fell (Winand), professeur d'études religieuses au Marzellen Gymnasium, à Cologne.

Ferraud (Gabriel), rue Rovigo, 61, à Alger.

Ferté (Henri), drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Foucaux (Édouard), professeur au Collège de France, rue de Sèvres, 23, à Paris.

* Fryer (Major George), Madras Staff Corps, Deputy Commissioner, British Burmah.

Gaignière (H.), juge suppléant, à Provins.

Garrez (Gustave), rue Jacob, 52, à Paris.

Gasselin (Ed.), consul de France, à Singapore.

* Gautier (Lucien), professeur d'hébreu à la Faculté libre de théologie, à Lausanne.

Gazala Suleiman, rue du Cherche-Midi, 24, à Paris.

Gibb (E. J. W.), Lochwood, près Glasgow.

Gildemeister, professeur à l'Université de Bonn.

Gorresio (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

* Guieysse (Paul), ingénieur hydrographe de la marine, rue des Écoles, 42, à Paris.

* Guimet (Émile), au musée Guimet, boulevard du Nord, à Lyon.

MM. Guyard (Stanislas), professeur d'arabe au Collège de France, rue Saint-Placide, 45, à Paris.

Halévy (J.), rue Aumaire, 26, à Paris.

Halil Ganem, rue Vital, 28, à Paris-Passy.

*Harkavy (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque publique impériale, à Saint-Pétersbourg.

Harlez (C. de), professeur à l'Université, à Louvain.

Hauvette-Besnault, bibliothécaire à la Sorbonne, rue Monsieur-le-Prince, 51, à Paris.

Hélouis, chancelier du consulat de France, à Beirout.

*Hervey de Saint-Denys (le marquis d'), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, avenue Bosquet, 9, à Paris.

Hodji (Jean), secrétaire à l'ambassade de Turquie, rue Laffitte, 17, à Paris.

Horst (L.), rue des Juifs, 13, à Colmar.

Houdas, professeur à l'École des langues orientales vivantes, boulevard de Courcelles, 79, à Paris.

Hû (Delaunay), à Pont-Levoy, près Blois.

Huart (Clément), drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

Imbault-Huart (Camille), consul de France, en Chine.

MM. Jauffret (E. M.), rue Herbillon, 22, à Saint-Mandé.

*Jong (de), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht.

*Kerr (Mme Alexandre), à Londres.

Kirste (Jean), élève de l'École des hautes études, rue Monge, 55, à Paris.

Kremer (de), ancien Ministre du Commerce, membre de l'Académie des sciences, à Vienne.

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres, rue de Poitou, 3, à Paris.

*Landberg (Carlo), à Leyde.

Landes (A.), administrateur des affaires indigènes, en Cochinchine.

Laudy, ancien élève de l'École pratique des hautes études, rue Vavin, 5, à Paris.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, 25, à Paris.

Leclerc (le Dr), médecin-major de 1re classe, à Ville-sur-Illon.

Ledoulx (Alphonse), drogman du consulat de France, à Damas.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

*Lestrange (Guy), Charles Street, 46, Berkeley Square, à Londres.

Letourneux, magistrat, rue de l'École, à Saint-Eugène, près Alger.

MM. Levé (Ferdinand), rue Cassette, 17, à Paris.

Liétard (le D^r^), maire de Plombières.

Loewe (le Dr Louis), M. R. A. S., examinateur pour les langues orientales au Collège royal des précepteurs, Oscar Villas, 1 et 2, Broadstairs (Kent).

Lorgeou (Édouard), interprète du consulat de France, à Bangkok.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, 6, à Versailles.

Marrache, boulevard du Muy, 41, à Marseille.

Marre de Marin (Aristide), professeur de langues orientales, rue Brey, 11, à Paris.

Maspero, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, directeur général des Musées d'Égypte, boulevard Saint-Germain, 43, à Paris (ou à Boulaq, Caire).

Masqueray (Émile), directeur de l'École supérieure des lettres, rue Joinville, 13, à Alger.

Massieu de Clerval (Henri), boulevard de la Reine, 113, à Versailles.

Mathews (Henry-John), Goldsmid Road, 2, à Brighton.

Méchineau (l'abbé), rue de Sèvres, 35, à Paris.

Mehren (le D^r^), professeur de langues orientales, à Copenhague.

MM. Mercier (E.), interprète-traducteur assermenté, membre associé de l'École supérieure des lettres d'Alger (section orientale), rue Desmoyen, 19, à Constantine.

Merx (A.), professeur de langues orientales, à Heidelberg.

Meyners d'Estrey (le comte), place Saint-Michel, 6, à Paris.

Michel (Charles), chargé de cours à l'Université, rue de la Paix, 38, à Liège.

Mohn (Christian), vico Nettuno, 28, Chiaja, à Naples.

Monier Williams (le Dr), professeur à l'Université d'Oxford.

Mouliéras, interprète militaire à Géryville (Algérie).

Muir (Sir William), membre du Conseil de l'Inde, India Office, à Londres.

*Müller (Max), professeur à Oxford.

Neubauer (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

Nève (Félix), professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, 40, à Louvain.

Nouet (l'abbé René), curé à Roëzé, par la Suze.

Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, avenue d'Eylau, 40, à Paris.

MM. * Parrot-Laboissière (Ed. F. R.), à Cérilly.

* Patkanoff (Kerope), professeur de langue arménienne à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Pavet de Courteille (Abel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de l'Université, 25, à Paris.

Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Petit (l'abbé), curé du Hamel, canton de Granvilliers.

* Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Cannes.

Piehl (le Dr Karl), docent d'égyptologie à l'Université, à Upsal.

Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

* Pinart (Alphonse), à San-Francisco.

* Platt (William), Callis Court, Saint-Peters, île de Thanet (Kent).

Pognon, consul suppléant de France, à Tripoli de Barbarie.

Popelin (Claudius), rue de Téhéran, 7, à Paris.

Porter Smith (F.), chirurgien, à Shepton Mallet (Angleterre).

Prætorius (Franz), Augusta Platz, 5, à Breslau.

Preux, élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, rue Vanneau, 36, à Paris.

MM. Priaulx (O. de Beauvoir), Cavendish Square, 8, à Londres.

Prym (le professeur E.), à Bonn.

Querry (Amédée), consul général de France, à Trébizonde.

Rat, capitaine au long cours, rue Glacière, 2, à Toulon.

Ravaisse (P.), élève diplômé de l'École des langues orientales, rue Debrousses, 4, à Paris.

Regnaud (Paul), maître de conférences, pour le sanscrit, à la Faculté des lettres, à Lyon.

Regnier (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, 22, à Paris.

* Rehatsek (Edward), M. C. E., à Bombay.

Renan (Ernest), membre de l'Institut, administrateur du Collège de France, à Paris.

* Revillout (E.), conservateur adjoint au Musée égyptien du Louvre, à Paris.

* Reynoso (Alvaro), docteur de la Faculté des sciences de Paris, à la Havane.

* Rimbaud, rue de Versailles, 59, au Chesnay, près Versailles.

Rivié (l'abbé), curé de Saint-Nicolas-des-Champs, rue Réaumur, 53, à Paris.

Rockhill (W. Woodville), à Montreux.

Rodet (Léon), ingénieur des tabacs, rue de la Collégiale, 1, à Paris.

MM. * ROLLAND (E.), rue Vital, 27, à Paris.

RONDOT (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, au château de Chamblon, près Yverdon.

ROST (Reinhold), bibliothécaire à l'India Office, à Londres.

ROTH (le professeur), bibliothécaire en chef de l'Université, à Tübingue.

RUDY, professeur, rue Royale, 7, à Paris.

* RÜTTEN (Albert), avocat, rue de Spa, 4, à Bruxelles.

RYLANDS (W. F. S. A.), secrétaire de la Société d'archéologie biblique, Hart Street, 11, Bloomsbury, à Londres.

SATOW (E. M.), secrétaire, pour le japonais, de la légation anglaise, à Yédo (Japon).

SCHACK (le baron Adolphe DE), à Munich.

SCHEFER (Charles), membre de l'Institut, professeur de persan et administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

SCHERZER (F.), consul de France, à Canton.

SCHMIDT (Valdemar), professeur, à Copenhague.

SEIDEL (le capitaine J. DE), à Brünn.

SÉLIM GÉOHAMY, à Smyrne.

SENART (Émile), membre de l'Institut, rue Bayard, 16, à Paris.

IMPRIMERIE NATIONALE.

MM. Si el Hachemi ben Lounis, membre du Conseil général, chargé du cours de berbère, à Alger.

Siouffi, vice-consul de France, à Mossoul.

Socin, professeur à l'Université de Tübingue.

Specht (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spiro, professeur au collège Sadiki, à Tunis.

Spooner (Andrew), rue Appert, 8, à Paris.

Steinnordh (J. H. W.), docteur en théologie et en philosophie, à Linköping.

Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

Terrien de Lacouperie, professeur de chinois, Kennington Road, 326, à Londres.

Textor de Ravisi (le baron), rue d'Annonay, 7, à Saint-Étienne.

Thessalus-Boittier (Félix), avenue de la République, 20, à Paris.

Thomas (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Victoria Road, 47, Kensington, à Londres.

Thorbecke (H.), professeur de langues orientales, à Heidelberg.

Truong-Vinh-Ki, professeur au Collège des stagiaires, à Saïgon.

* Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

MM. Turrini (Giuseppe), professeur de sanscrit à l'Université de Bologne.

Vasconcellos-Abreu (de), professeur de langues et de littératures orientales, Jardim do Regedor, à Lisbonne.

Vernes (Maurice), rue Fortuny, 33, à Paris.

Veth (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

Vinson (Julien), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, à Paris.

Vissière (Arnold), interprète-chancelier de la légation de France, à Pékin.

Vogüé (le comte Melchior de), membre de l'Institut, ancien ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

Vollon (Léonce), président de chambre honoraire à la Cour d'appel, à Alger.

Waddington (W. V.), membre de l'Institut, ambassadeur de France à Londres, rue Dumont-d'Urville, 31, à Paris.

*Wade (Sir Thomas), Cleveland Square, 42, Hyde Park, à Londres.

Wilhelm (Eug.), professeur, à Iéna.

Willems (Pierre), professeur de l'Université, place Saint-Jacques, à Louvain.

Wright (le Dr W.), professeur d'arabe à l'Université de Cambridge, Saint-Andrew's station Road, Cambridge.

MM. Wylie (A.), Christchurch Road, 18, Hampstead, à Londres.

* Wyse (L. N. B.), lieutenant de vaisseau, boulevard Malesherbes, 117, à Paris.

* Zographos (S. Exc. Christaki Effendi), à Paris.

Zotenberg (H. Th.), bibliothécaire au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, avenue des Ternes, 96, à Paris.

II

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.

Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Weber (le Dr Albrecht), à Berlin.

Salisbury (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).

Weil (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL ASIATIQUE, publié depuis 1822. Collection complète.. 1,000 fr.

Chaque année........................ 25 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825, in-8°.. 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°........................ 7 fr. 50 c.

ESSAI SUR LE PÂLI, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.)........................ 15 fr.

MENG-TSEU VEL MENCIUM, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°.. 9 fr.

YADJNADATTABADHA, OU LA MORT D'YADJNADATTA, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826, in-4°, avec quinze planches......... 9 fr.

VOCABULAIRE DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Klaproth. *Paris*, 1827, in-8°........................ 7 fr. 50 c.

ÉLÉGIE SUR LA PRISE D'ÉDESSE PAR LES MUSULMANS, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828, in-8° . . . . 4 fr. 50 c.

LA RECONNAISSANCE DE SACOUNTALÂ, drame sanscrit et prâcrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris*, 1830, in-4°, avec une planche. . . . . 24 fr.

CHRONIQUE GÉORGIENNE, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830, grand in-8° . . . . 9 fr.

CHRESTOMATHIE CHINOISE (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833, in-8° . . . . 9 fr.

ÉLÉMENTS DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837, in-8° . . . . 9 fr.

GÉOGRAPHIE D'ABOU'LFÉDA, texte arabe, publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imp. royale, 1840, in-4° . . 24 fr.

RÂDJATARANGINÎ, ou HISTOIRE DES ROIS DU KACHMIR, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8° . . . . . . 20 fr.

PRÉCIS DE LÉGISLATION MUSULMANE, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre, quatrième tirage. *Paris*, Imp. nat. 1877, in-8°. 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

LES VOYAGES D'IBN BATOUTAH, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale, 4 vol. in-8°. Chaque volume . . . . 7 fr. 50 c.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES VOYAGES D'IBN BATOUTAH. *Paris*, 1859, in-8° . . . . 2 fr.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille). 9 vol. in-8°. (Le tome IX comprenant l'Index.) Chaque vol. 7 fr. 50 c.

Le Mahâvastu, texte sanscrit, publié pour la première fois, avec des Introductions et un Commentaire, par M. Ém. Senart. Volume I. 1 fort vol. in-8°. . . . . 25 fr.

Le volume II est sous presse.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal of the Asiatic Society of Bengal. Les années complètes, de 1837 à 1881, l'année. . . . . 40 fr.
Le numéro. . . . . 5 fr.

Mahábhárata, an epic poem, by Veda Vyása Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4°, avec Index. . . . . 180 fr.

Rája Tarangini, a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4°. . . . . 30 fr.

Inayah. A commentary on the Idayah, a work on Muhamedan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV. . . . . 75 fr.

The Moojiz ool Kanoon, a medical work, by Alee Bin Abee el Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart. . . . . 15 fr.

The Liláwatí, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the Sanscrit work of Bhâscara Áchárya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart. . . . . 6 fr. 50 c.

Selections descriptive, scientific and historical translated from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart. . . . . 8 fr. 50 c.

Tytler. A short anatomical description of the heart, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

The Raghu Vansa, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8°........... 17 fr. 50 c.

The Susruta. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br.. 11 fr. 50 c.

The Naishada Charita, or Adventures of Nala, raja of Naishada, a Sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8°.......................... 25 fr.

(Le tome I, le seul publié.)

Asiatic Researches, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.

Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol............... 22 fr.

Vol. XIX, part I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie....................................... 12 fr.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT-SEPTEMBRE-OCTOBRE 1884.

ÉTUDES

SUR

LE LEXIQUE DU ṚIG-VEDA,

PAR

M. Abel BERGAIGNE.

(SUITE.)

arí.

M. Grassmann rapporte à un seul et même mot les formes que M. Roth range sous deux mots supposés distincts, par l'étymologie comme par le sens, *ar-í* « fidèle » (adj. ou subst.), de la racine *ar*, et *a-rí* « ennemi » (adj. ou subst.), proprement « qui ne donne pas », de la racine *rā*. Il explique les deux sens opposés, ou plutôt les trois significations primitives, qu'il attribue au mot unique, par l'idée commune de tendance, d'effort : 1° vers les dieux, d'où « pieux »; 2° vers la richesse, d'où « avare »; 3° vers un ennemi, d'où « ennemi » : d'une racine exprimant une idée plus ou moins vague de mouvement, on peut faire tout ce qu'on veut.

Je n'admets également qu'un seul mot *arí;* comme

IMPRIMERIE NATIONALE.

le fait remarquer M. Grassmann, l'identité de déclinaison dans les deux sens les plus éloignés l'un de l'autre est un premier et puissant argument en faveur de cette solution. Mais les formes caractéristiques de cette déclinaison, comme *aryás* pour le génitif singulier, le nominatif et l'accusatif pluriel, suggèrent plutôt l'idée d'un *i* radical, comme dans *gaṇa-çriyas*, que d'un thème en *i*. On sait que les racines en *ā* ont une forme faible en *ī*, ou *i*; d'autre part, et sans remonter à la racine, on peut remarquer que le mot *rai* « richesse » a une forme faible *ri* qui se trouve dans le composé *bṛihád-ri*, I, 57, 1. Est-il donc impossible d'expliquer les différents emplois du mot *ari* par un composé d'*a* privatif, soit avec la racine *rā* « donner », soit avec le mot *ri* « richesse »?

Pour répondre à cette question, il faut passer en revue ces emplois et les préciser. Comme il existe en outre un mot *aryá* auquel M. Roth et M. Grassmann donnent le sens de « bienveillant » ou « pieux », et dont le nominatif masculin singulier, *aryás*, pourrait dans certains cas, selon la remarque de M. Grassmann lui-même, être confondu avec l'un des cas en *as* du mot *ari*, je comprendrai dans cette revue tous les emplois de la forme *aryás*, sans exception. Nous aurons affaire ainsi à près de cent passages. Or il n'y en a guère qu'un tiers où j'accepte l'interprétation de M. Grassmann[1], et ceux-là sont, à deux ou trois exceptions près, des exemples du sens d'« ennemi » ou

[1] D'après le lexique : ma tâche est longue, et je ne puis perdre mon temps à vérifier sans cesse la traduction.

« impie », c'est-à-dire que sur la question de la répartition ou même de l'existence des autres sens, je ne suis presque jamais d'accord avec lui.

Je vais mettre sous les yeux du lecteur les pièces du procès, et je le ferai d'une façon moins abrégée que d'ordinaire, de façon qu'on puisse juger, sans être obligé de recourir chaque fois aux textes, du degré de confiance que méritent les classements de M. Grassmann.

Commençons par la forme équivoque *aryás*. Elle entre dans un certain nombre de formules toutes faites que M. Grassmann défait le plus souvent sans le moindre scrupule. Exemple :

« Un dieu donne à ses favoris les vaches, et plus généralement les richesses de l'ennemi ou de l'impie. »

I, 121, 15. *á no bhaja maghavan góshv aryáḥ.*

I, 33, 3. *sám aryó gá ajati yásya váshṭi.*

V, 2, 12. *açatrv àryáḥ sám ajāti védaḥ.*

I, 81, 6. *yó aryó martabhójanam parādádāti dāçúshe.*

Ibid., 9. *antár hí khyó jánānām aryó védo ádāçushāṃ téshāṃ no véda á bhara.*

VIII, 24, 22. *aryó gáyam máṃhamānaṃ ví dāçúshe.*

IX, 23, 3. *á pavamāna no bharāryó ádāçusho gáyam.*

IV, 4, 6. *dyumnány aryó ví dúro abhí dyaut.*

X, 191, 1. *sáṃ-sam íd yuvase vṛishann ágne viçvāny aryá*[1] *á... sá no vásūny á bhara.*

IX, 61, 11. *ená viçvāny aryá*[2] *á dyumnāni mánushāṇām — sishāsanto vanāmahe.*

VIII, 21, 16. *dṛiḷhá cid aryáḥ prá mṛiçābhy á bhara.* (Cf. IV, 31, 2.)

[1] A l'ablatif.

[2] *Id.*

Le troisième passage, le sixième, le septième, le huitième et le onzième et dernier sont seuls classés exactement par M. Grassmann. Dans le dixième, il cherche un nominatif pluriel de *arí*, avec le sens de « pieux », et dans les cinq autres[1], un nominatif de *aryá*.

« Les richesses, la gloire, les forces du fidèle ou du dieu lui-même dépassent celles de l'impie ou de l'ennemi », proprement « dépassent l'impie », ou « le fidèle dépasse les richesses de l'impie, dépasse l'impie par ses richesses », etc.

VI, 20, 1. *dyaúr ná yá indrābhí bhúmāryás tasthaú rayíḥ çávasā pṛitsú jánān.*

VI, 36, 5. ... *yó duvoyár dyaúr ná bhúmābhí rấyo aryáḥ.*

X, 59, 3. *abhí shv àryáḥ paúṃsyair bhavema dyaúr ná bhúmiṃ giráyo nấjrān.*

IV, 16, 19. *dyấvo ná dyumnair abhí sánto aryáḥ.*

X, 76, 2. *vidád dhy àryó abhíbhūti paúṃsyam.*

II, 23, 15. *bṛíhaspate áti yád aryó árhād... tád asmấsu dráviṇaṃ dhehi citrám.*

VI, 47, 9. *má nas tārīn maghavan rấyo aryáḥ.*

I, 169, 6. *ádha yád eshām pṛithubudhnấsa étās tīrthé nấryáḥ paúṃsyāni tasthúḥ.*

M. Grassmann classe exactement le second, le troisième et le quatrième passage. Dans le premier, il donne *aryás*[2] (dans le même sens d'ennemi) comme régime à *rayís*, qui est au contraire la richesse du

[1] En reconnaissant que pour trois d'entre eux son interprétation est douteuse. En réalité il n'y a de doute possible que pour ceux qui traduisent chaque passage isolément sans tenir compte de l'analogie des formules.

[2] Ce mot est en réalité un accusatif pluriel construit parallèlement à *jánān*. (Cf. plus bas, p. 176).

fidèle : c'est un simple *lapsus*. Mais, ce qui est plus grave, il méconnaît complètement l'analogie des quatre derniers passages avec les premiers. Il est vrai que les deux derniers présentent des difficultés de construction. Mais ce n'est pas résoudre ces difficultés que de chercher dans le premier un nominatif de *aryá*, sauf à inventer ensuite[1] un sens d'« ennemi » pour expliquer ce mot auquel on n'attribuait que les sens de « bienveillant » et de « pieux », et de donner, pour expliquer le second, un sens nouveau à la fois à *ari* et à *paúṃsya* « les troupes du guerrier ».

Il me paraît évident qu'au vers VI, 47, 9, un verbe au singulier est construit avec un sujet au pluriel comme aux vers I, 91, 19; 162, 8; 9; 14. Dans ces derniers passages, il est vrai, le sujet pluriel est neutre : mais peu importe. Il ne s'agit pas d'attribuer à la langue védique une règle de construction particulière à certains cas, comme celle du verbe avec un pluriel neutre en grec, mais de constater simplement que l'anacoluthe du vers VI, 47, 9 (car c'en est une), n'est pas isolée. Le sens est donc : « Que les richesses de l'ennemi ne nous dépassent pas », c'est-à-dire « ne dépassent pas les nôtres ».

Le vers I, 169, 6, où l'on retrouve la racine *tar*, comme dans le précédent, et le mot *paúṃsya*, comme aux vers X, 59, 3 et 76, 2, paraît bien devoir s'expliquer dans le même ordre d'idées. Or il suffit pour

[1] Dans la traduction.

cela d'admettre que le substantif *tīrthá*, proprement « action de franchir », au lieu de prendre son régime au génitif, comme au vers I, 46, 8, par exemple, l'a pris à l'accusatif, ainsi qu'il arrive quelquefois pour les noms abstraits (Whitney, 271 h. et 272). Les montures des Maruts « dépassent la force de l'ennemi » ou « de l'impie ».

Au vers X, 76, 2, M. Grassmann ne voit pas que *aryás* est un accusatif pluriel dépendant de *abhibhūti* (cf. la même construction avec *abhibhû*), et il en fait un nominatif de *aryá*. Au vers II, 23, 15, il en fait (dans une correction!) un génitif singulier signifiant « pieux » : je renonce à comprendre.

On peut rapprocher des différentes formules étudiées jusqu'à présent « les prospérités de l'ennemi » ou « de l'impie », exprimées par les mots :

aryáḥ pushṭáni, II, 12, 4.
aryáḥ pushṭís, ibid., 5.
aryáḥ pushṭéshu, X, 86, 1.
aryó vā pushṭimád vásu, ibid., 3.

Les deux premiers passages sont classés exactement par M. Grassmann; mais dans les deux autres, il donne à *ari* le sens de « pieux ». (Voir *Religion védique*, II, p. 271, note 3.)

« Le combat de l'ennemi » ou « de l'impie ».

I, 73, 5. *sanéma vā́jaṃ samithéshv aryáḥ.*
IV, 20, 3. *tváyā vayám aryá ājíṃ jayema.*
IV, 24, 8. *dīrgháṃ yád ājím abhy ákhyad aryáḥ.*
VII, 56, 22. *trātā́ro bhūta pṛitanāsv aryáḥ.*

Faute d'avoir remarqué cette formule, M. Grassmann s'est vu réduit à faire de la forme *aryás* un nominatif pluriel, épithète du sujet, avec le sens de « pieux » dans les deux premiers passages. Ce sens ne convenant pas au quatrième, où le sujet est « les Maruts », il l'a changé en celui d'« actifs », assez vague pour n'être plus embarrassant. Pour le troisième, il a eu recours à son nominatif de *aryá*, très commode toutes les fois que le sujet est un dieu.

« Les faits et gestes, *éva*, de l'ennemi » ou « de l'impie ».

IV, 2, 12. *paḍbhiḥ paçyer ádbhutāñ aryá évaiḥ.*
VI, 51, 2. *abhí cashṭe súro aryá évān.*

Le soleil observe les actes de l'impie, et Agni observe les impies, mystérieux dans leurs actes. Il est difficile d'imaginer deux formules plus semblables. Cela n'empêche pas M. Grassmann de donner à *ari*, au vers VI, 51, 2, le sens purement imaginaire de « mobile », et d'introduire au vers IV, 2, 12, son éternel nominatif de *aryá*.

« Les malveillances de l'ennemi » ou « de l'impie ».

VI, 16, 27. *táranto aryó árātīr vanvánto aryó árātīḥ.*
VI, 48, 16. *aghá aryó árātayaḥ.*
VI, 59, 8. *Id.*
VII, 83, 5. *agháṇy aryó vanúshām árātayaḥ.*
VIII, 39, 2. *ny árātī rárāvṇām víçvā aryó árātīḥ.*
X, 133, 3. *ví shú víçvā árātayo 'ryó naçanta no dhíyaḥ.*

Dans tous ces passages, M. Grassmann reconnaît le génitif du mot *ari* dans le sens d'« ennemi » ou

d'« impie ». Mais il explique autrement les suivants :

IV, 50, 11. *jajastám aryó vanúshām árātīḥ.*

VII, 97, 9. *Id.*

IX, 79, 1. *ví ca náçan na ishó árātayo 'ryó naçanta sánishanta no dhíyaḥ.*

Dans le dernier, *aryás* signifierait bien toujours « impie », mais serait un nominatif pluriel : or la construction *árātayo 'ryáḥ* y paraît plus facile encore que dans le passage correspondant de la première série, X, 133, 3. Dans les deux premiers, *aryás* serait un accusatif féminin pluriel se rapportant à *árātīḥ*. Je ne puis admettre une explication qui sépare des formules aussi analogues que celle-ci et celle du vers VII, 83, 5. Mais là, *aryás* pouvait porter sur *aghâni*, comme au vers VII, 21, 9, *abhītim aryó vanúshāṃ çávāṃsi*, il porte sur *abhītim*, et ici il n'y a que *árātīḥ*, qui a déjà son complément *vanúshām*? A cela je répondrai qu'il n'y a rien de plus fréquent dans la langue védique que les constructions appositives, même celles d'un singulier et d'un pluriel, comme on peut le voir par les exemples suivants empruntés à notre sujet même :

I, 81, 9. *antár hí khyó jánānām aryó védo ádāçushām.*

VIII, 1, 4. *ví tartūryante maghavan vipaçcíto 'ryó vípo jánānām.*

X, 27, 19. *síshakty aryáḥ prá yugá jánānām*[1].

Car il ne semble pas que *jána* soit jamais construit

[1] Cf. VI, 20, 1, plus haut, p. 172, n. 2.

avec un génitif comme on peut admettre que l'est *jániman*, par exemple, dans le passage suivant :

X, 89, 3. *ví yáḥ pṛishṭhéva jánimāny aryá indraç cikâya.* (Cf. IV, 2, 11.)

De plus, la construction de deux génitifs dépendant l'un de l'autre est assez rare dans le Ṛig-Veda, et j'ai peine à croire qu'une pareille construction ait pu devenir une formule consacrée. Il serait inouï surtout qu'on eût dit dans le troisième passage « les générations des races de l'ennemi ». Enfin, nous avons l'équivalent de la construction parallèle de deux génitifs, l'un singulier, l'autre pluriel, dans la formule suivante, où le premier est remplacé par un ablatif avec *â*[1], et qui par conséquent ne laisse place à aucun doute.

IX, 61, 11. *enâ víçvāny aryá â dyumnâni mânushāṇām — sishāsanto vanāmahe.*

Cet exemple fait mieux comprendre le caractère des constructions précédentes, dont le terme d'apposition ne donne qu'une imparfaite idée. La vérité est que la phrase védique a l'haleine courte et procède en quelque sorte par soubresauts successifs. Il faudrait des virgules pour en représenter la marche, et ces virgules occuperaient souvent une place assez inattendue, par exemple, au vers I, 81, 9, cité plus

[1] Si l'on faisait de *á* un préfixe à construire avec *vanāmahe*, *aryás* pourrait être pris comme un génitif, mais personne sans doute ne songerait à le faire dépendre de *mânushāṇām*.

haut : *antár hi khyó jánānām, aryó védo, ádāçushām.* Après *jánānām*, il y a un arrêt, marqué d'ailleurs par la fin du *pāda*, et séparant le génitif du mot *védas* dont il doit dépendre ; puis la phrase, qui n'a pu aller d'un bond jusqu'à ce mot, recule en quelque sorte pour reprendre son élan, c'est-à-dire répète le génitif sous une autre forme en le joignant cette fois à *védas, aryó védas ;* mais elle n'a pas encore en deux étapes fourni sa course entière ; elle s'y reprend une troisième fois, et atteint la fin du second pāda avec un troisième génitif, *ádāçushām.* Si l'on ne sait pas suivre cette allure saccadée, si fréquente dans les hymnes, on s'expose à faire bien souvent fausse route.

Relevons, à propos des passages cités accessoirement, deux nouvelles inconséquences de M. Grassmann : il fait de *aryás*, aux vers X, 27, 19 et 89, 3, un nominatif de *aryá*. Cette interprétation semble d'autant plus étrange pour le premier de ces passages, qu'il a reconnu le sens d'« ennemi »[1] dans un passage absolument analogue :

V, 33, 2. *prāryáḥ sakshi jánān.*

« Mépriser l'ennemi » (la racine *çardh* avec le génitif).

VII, 21, 5. *sá çardhad aryó vishuṇasya jantóḥ.*
VII, 34, 18. *prá rāyé yantu çárdhanto aryáḥ.*

M. Grassmann reconnaît bien la construction de *çardh* avec le génitif, mais il ne l'applique qu'à *vishu-*

[1] En faisant d'ailleurs de *aryás* un génitif. J'en fais un accusatif pluriel, conformément aux observations précédentes.

ṇasya jantóḥ, et méconnaît de nouveau la construction des génitifs parallèles; il explique d'ailleurs *aryás* par le nominatif singulier de *aryá*, dans le premier passage, et par le nominatif pluriel de *ari* «pieux», dans le second.

«Les invocations, les sacrifices» ou même «les richesses (représentant les offrandes) de l'ennemi». On invite les dieux à n'en pas tenir compte ou même à anéantir ces prières, considérées comme des incantations perfides :

IV, 29, 1. (*á . . . . . índra yāhí*) *tiráç cid aryáḥ sávanā purā́ṇi.*

VIII, 55, 12. *tiráç cid aryáḥ sávanā vaso gahi.*

VII, 68, 2. *tiró aryó hávanāni çrutáṃ naḥ.*

VI, 14, 3. *nā́nā hy àgné 'vase spárdhante rā́yo aryáḥ*[1].

Ces quatre passages sont classés exactement par M. Grassmann; mais il méconnaît l'analogie qu'ont avec eux les suivants :

VIII, 54, 9. *víçvāñ aryó vipaçcító 'ti khyas tū́yam á gahi.*

X, 27, 8. *hávā íd aryó abhítaḥ sám āyan kíyad āsu svápatiç chandayāte.*

VIII, 1, 4. *ví tartūryante maghavan vipaçcito 'ryó vípo jánānām — úpa kramasva. . .*

IV, 48, 1. *vihí hótrā ávītā vípo ná rā́yo aryáḥ*[2].

VIII, 52, 7. *ástṛiṇād barhánā vipò 'ryáḥ.*

III, 43, 2. *á yāhi pūrvír áti carshaṇír ā́ñ aryá āçísha úpa no háribhyām.*

VIII, 34, 10. *á yāhy aryá á pári.*

[1] Cf. ci-dessous, VIII, 1, 4 (et 3); X, 27, 8, d'une part, et IV, 48, 1, de l'autre.

[2] «Goûte les offrandes que tu n'as pas encore goûtées, et non les prières, les richesses (les offrandes) de l'ennemi.»

Dans le cinquième, M. Grassmann veut retrouver encore un nominatif de *aryá*. Il fait de *aryás* une épithète de *āçishas* dans le sixième, et le construit également comme un accusatif pluriel dans le septième, sans tenir compte de *á pári*. Dans les quatre premiers, *ari*, selon lui, signifierait «pieux», et j'avoue qu'on pourrait en effet expliquer isolément les trois premiers en appliquant ce mot aux prêtres rivaux; mais la même interprétation ne serait guère possible pour le quatrième, ni pour les trois premiers passages cités plus haut, qui sont décidément trop brefs pour suggérer l'idée d'*autres* prêtres, et je trouve peu scientifique, en présence de l'analogie incontestable des formules, d'admettre ici ce qui ne peut être admis là.

Je crois qu'il faut encore chercher dans le même ordre d'idées l'explication du passage suivant, où M. Grassmann voit un accusatif pluriel de *arí* dans le sens de «pieux» :

IV, 2, 18. *mártānām cid urváçīr akripran vṛidhé cid aryá úparasyāyóḥ*[1].

D'un façon générale, «Triompher des attaques, de la puissance», etc., ou, ce qui revient au même d'après les passages qui viennent d'être étudiés en dernier lieu, «des prières de l'ennemi». M. Grassmann classe exactement les passages suivants :

[1] Avec hyperbate, *úparasyāyóḥ* portant seul sur *vṛidhé*, tandis que *aryáḥ* déprendrait de *urváçīḥ* en même temps que *mártānām*. (Cf. p. 176.)

VI, 15, 3. *aryáḥ párasyântarasya tárushaḥ.*

X, 115, 5. *Id.*

VI, 24, 5. *aryó vâçasya paryetâsti.*

VII, 48, 3. *viçvāñ aryá uparátāti vanvan.*

Ibid. *aryáḥ — çátror mitathyā́ kriṇavan vi nrimṇám.*

VII, 60, 11. *síkshanta manyúm maghávāno aryáḥ.*

VIII, 49, 12. *táranto aryá ādíçaḥ.*

X, 116, 6. *vy àryá indra tanuhi çrávāṃsy ójaḥ sthiréva dhánvano 'bhimātīḥ*[1].

X, 42, 1. *vācá viprās tarata vácam aryáḥ.*

Mais il fait de *aryás* un nominatif pluriel signifiant « pieux » dans ce passage, parfaitement analogue au dernier cité.

I, 70, 1. *vanéma pūrvīr aryó manīshā́ḥ.*

et, ce qui paraît tout à fait étrange, dans le suivant :

VII, 21, 9. *vanvántu . . . . . abhítim aryó vanúshāṃ çávāṃsi.*

Il en fait un génitif singulier signifiant « pieux » dans le vers

II, 23, 13. *viçvā íd aryó abhidipsvò mṛidho bṛihaspátir vi vavarhā.*

bien que *mṛidhas* puisse être pris au moins aussi légitimement dans le sens abstrait que dans le sens concret.

« N'être pas livré à l'ennemi, au mépris de l'enne-

[1] Dans sa traduction, M. Grassmann abandonne le sens d'« ennemi » pour celui de « pieux », sans s'inquiéter de *abhimātīḥ*, qu'il laisse purement et simplement de côté. Il me paraît évident que *vi tanuhi* signifie « détends », comme *áva tanuhi* au vers précédent du même hymne.

mi. » M. Grassmann reconnaît bien ce sens dans le passage suivant :

VIII, 48, 8. *mā́ no aryó anukāmám párā dāḥ.*

Mais il fait de *aryás* un accusatif pluriel signifiant « pieux » dans celui-ci :

VII, 31, 5. *mā́ no nidé ca váktave 'ryó randhīr árāvṇe.*

Il me semble que *aryás* dépend ici de *nidé*, comme il dépend de *mṛidhas* au vers II, 23, 13, ci-dessus. Je substituerais encore le sens d'« ennemi » au sens de « pieux », dans la première moitié du vers X, 27, 8, ce sens m'ayant paru convenir à la seconde moitié (plus haut, p. 179). Selon toute vraisemblance, dans la phrase *aryó viçā́ṃ gātúr eti*, X, 20, 4, il est question des « tribus de l'ennemi » ; M. Grassmann fait ici de son nominatif *aryás*, de *aryá*, une épithète de *gātú*, ce qui passe décidément les bornes.

Avant d'examiner des emplois tout différents du mot *arí*, je signalerai quelques exemples de formes autres que *aryás* où ce mot me paraît, contrairement à l'avis de M. Grassmann, désigner encore l'ennemi, savoir : I, 4, 6, et X, 39, 5 (c'est à l'ennemi, à l'impie que les dieux doivent prouver leur existence par les dons qu'ils font à leurs fidèles), X, 28, 1, et Vâl. 3, 9 : ces deux derniers donnent lieu à une observation particulière. M. Grassmann a, de très bonne foi, indiqué, tout en cherchant à le réfuter, l'argument qu'on peut tirer du rapprochement fréquent de *arí* et d'autres mots signifiant « avare », en

faveur d'une interprétation analogue du premier. Or des deux passages en question, l'un, Vâl. 3, 9, où il est parlé de l'*ari* « qui garde ses trésors », suggère une conclusion identique, et dans l'autre, X, 28, 1, notre mot paraît même ne pouvoir se traduire dans un autre sens que celui d'« avare ». Le suppliant d'Indra déclare qu'Indra vient à son sacrifice « comme un beau-père[1] », c'est-à-dire sans doute « en le mariant à ses faveurs », mais que tout autre que lui est venu en *ari* : apparemment, en « avare ».

Le même mot *ari*, quand il est pris en bonne part, est plusieurs fois opposé au mot *sūri*, désignant, soit le riche patron au profit duquel est célébré le sacrifice, soit le dieu libéral. Voici d'abord les passages où se rencontre la forme *aryás* :

VI, 25, 7. *asmâkāso yé nṛitamāso aryá indra sūráyo dadhiré puró naḥ.*

VI, 45, 33. *tát sá no viçve aryá â sádā griṇanti kārávaḥ — bribúm sahasradâtamaṃ sūrím sahasrasātamam.* (La première partie de cette formule est répétée au vers VIII, 83, 3.)

VII, 92, 4. *yé vāyáva indramâdanāsa âdevāso nitóçanāso aryáḥ — ghnánto vṛitrâṇi sūríbhiḥ shyāma.*

M. Grassmann fait de *aryás*, dans le premier passage, un nominatif qu'il rapporte à *sūráyas* : mais la comparaison des deux autres passages ne permet pas d'en faire autre chose qu'un accusatif : « nos *sūri* qui nous ont préposés au sacrifice, nous les *ari*. » Voici

[1] Il est décidément plus naturel d'attribuer cette qualification à Indra. Je n'avais présenté une autre interprétation que sous toutes réserves (*Religion védique*, II, p. 269, n. 1).

maintenant un autre exemple de la même opposition, fourni par le composé *ari-gūrtá* « loué par l'*ari* ».

I, 186, 3. *ásad yáthā no váruṇaḥ sukīrtir ishaç ca parshad arigūrtáḥ sūriḥ.*

Exemples d'une opposition analogue avec le mot *sudâs* « libéral ». Forme *aryás* :

I, 184, 1. *aryó . . . . . sudástarāya.*
I, 185, 9. *bhū́ri cid aryáḥ sudástarāya.*

Le mot *aryás*, dans ces deux passages, serait, selon M. Grassmann, un nominatif pluriel se rapportant au sujet de la phrase : c'est en réalité un génitif d'attribution, dépendant de *sudâstarāya*[1].

Exemple de la forme *arís* :

VII, 64, 3. *brávad yáthā na ád ariḥ sudáse*[2].

L'opposition entre l'*ari* et le bienfaiteur résulte du contexte dans les quatre passages suivants, qui sont des *dānastuti*, et où M. Grassmann veut faire de *aryás* un nominatif de *aryá* :

V, 33, 6. *prâryáḥ*[3] *stushe tuvimaghásya dā́nam.*
Ibid. 9. *ānūkám aryó*[4] *vápushe nā́rcat.*

[1] Cf. I, 27, 2, *mīḍhvā́ñ asmákam.*

[2] Peu importe que le mot *sudâs* soit pris ou non comme nom propre : le rapprochement des passages précédents montre qu'en tout cas le poète doit avoir en vue son sens étymologique.

[3] Nominatif pluriel, avec le verbe au singulier; anacoluthe fréquente quand c'est le prêtre qui parle. (Cf., avec la forme *stushé* elle-même, VIII, 5, 4; 7, 32; 63, 1.)

[4] Génitif dépendant de *vápushe.*

V, 34, 9. *sahasrasám ā́gniveçim grinīshe çátrim agna upamā́m ketúm aryáḥ.*

VIII, 19, 36. *mā́ṃhishṭho aryáḥ sátpatiḥ.*

Même observation pour cet exemple du composé *ari-dhāyas* «nourrissant l'*ari*», également tiré d'une *dānastuti* :

I, 126, 5. *pū́rvām ánu práyatim ā́ dade vas trī́n yuktā́ñ ashṭā́v arídhāyaso gā́ḥ.*

Dès lors l'idée vient assez naturellement que le mot *ari*, quand il est pris en bonne part, signifie «pauvre», et que, dans l'un comme dans l'autre de ses sens, il est formé, ainsi que je l'avais annoncé, de *a* privatif et de *ri* «richesse». Le mot *kṛipaṇá*, en sanscrit classique, signifie pareillement «misérable» et «avare», et on peut d'ailleurs arriver directement à ce dernier sens par la valeur verbale de la racine, «donner» : or l'«avare» est, dans la langue des hymnes, une des désignations les plus fréquentes de l'impie, ou, plus généralement, de l'ennemi. M. Grassmann a lui-même signalé le rapprochement fréquent et intentionnel du mot *ari*, désignant l'ennemi, et d'autres mots signifiant proprement «qui ne donne pas». Du même coup se trouve suggérée une étymologie semblable pour *sū-ri*[1], dont le sens étymologique, «riche» ou «libéral», correspondrait ainsi

[1] A la vérité, *sūri* se décline exactement comme un thème en *i*; mais *arí* lui-même fait déjà, dans le Ṛig-Veda, *arím* à l'accusatif singulier, et suit plus tard exactement la déclinaison d'*agní*.

IMPRIMERIE NATIONALE.

parfaitement à son sens réel, et en ferait deux fois le synonyme de *maghávan*.

Mais revenons aux emplois de *ari* pris en bonne part. En voici un des plus caractéristiques. Après avoir fait observer au dieu que le chantre d'un riche, d'un *maghavan* tel que lui, doit devenir riche aussi, le poète ajoute :

VIII, 2, 14. *ukthám caná çasyámānam ágor arir á ciketa — ná gāyatrám gīyámānam.* (Cf. VIII, 9, 7.)

« Le *pauvre* n'a cure de réciter un hymne, de chanter un chant, pour celui *qui n'a pas de vache* », c'est-à-dire, en somme, pour un dieu qui ne l'en récompenserait pas par le salaire, par la *dakshiṇā*, dont la forme par excellence est la vache. Le rapprochement de *arí* et de *águ* n'est pas moins significatif que celui de *ari* et de *sūri*.

Le sens de « pauvre » paraît convenir aussi au passage où *ari* est l'épithète du loup mythique affamé, épuisé, que nourrissent les Açvins (peut-être avec un jeu sur le double sens de « pauvre » et d'« ennemi »).

VI, 13, 5. *kriṇóshi yác chávasā bhúri paçvó váyo vṛikāyāráye jásuraye.*

M. Grassmann range ce passage sous la rubrique : *begierig, schatzgierig, kampfbegierig* (?).

Il faut remarquer particulièrement la locution « qui doit être loué par le pauvre », dans les trois passages où le génitif *aryás* est construit comme régime du participe futur passif (cf. *hávyaç carshaṇīnām*, VI, 22, 1); il est vraisemblable d'ailleurs que le mot *ari*

« pauvre », par opposition au riche, *sûri*, au « patron du sacrifice », en était arrivé à désigner le prêtre, comme dans le sens d'« avare » il désignait l'ennemi :

I, 116, 6. *sádam id dhávyo aryáḥ.*
I, 118, 9. *johū́tram aryó abhibhūtim ugrám.*
IV, 38, 2. *carkṛityam aryó nṛipátiṃ ná çū́ram.*

Dans les deux premiers passages, il s'agit du cheval donné à Pedu par les Açvins, dans le troisième de Dadhikrāvan, en un mot, dans tous les trois, du cheval mythique, solaire si l'on veut. Il est difficile de trouver trois formules plus analogues. Or M. Grassmann fait de *aryás* un nominatif de *aryá*, dans la première, un génitif de *ari*, dépendant de *abhibhūtim*, avec le sens d'« ennemi », dans la seconde, un génitif de *ari*, dépendant de *nṛipátim*, avec le sens de « pieux », dans la troisième. La dernière combinaison me paraît un pur non-sens; il est ici tout à fait impossible de détacher *aryáḥ* de *carkṛityam*. Dès lors il serait peu raisonnable d'interpréter autrement *hávyo aryáḥ* du premier passage. Enfin, bien que *johū́tra*, du second, soit une formation unique dans son genre, les deux autres emplois de ce mot, II, 10, 1; 20, 3, le premier surtout, *johū́tro agniḥ prathamáḥ*, ne permettent guère de le prendre dans un autre sens que « qui doit être invoqué » : dès lors il devient évident que *aryáḥ* doit être construit avec *johū́tram*, comme avec *carkṛityam* et *hávyaḥ*, en un mot, que les trois formules sont absolument équivalentes.

C'est encore des invocations du « pauvre », ou

plutôt du «prêtre», qu'il s'agira dans les vers suivants :

VII, 8, 1. *indhé rājā sám aryó námobhiḥ.*
I, 122, 14. *aryó giraḥ sadyá ā jagmúshīḥ.*
X, 148, 3. *aryó vā giro abhy àrca vidvān.*

Dans les deux derniers passages, M. Grassmann, sans aucune apparence de raison, fait de *aryás* un pluriel féminin qu'il rapporte à *giras*.

Le troisième nous donne la clef d'un autre, où M. Grassmann voit un nominatif singulier de *aryá :*

VII, 100, 5. *aryáḥ çaṃsāmi vayúnāni vidvān.*

Voici maintenant des exemples du nominatif *aris :*

I, 9, 10. *suté-sute nyòkase bṛihád bṛihatá éd aríḥ — índrāya çūshám arcati.*
I, 150, 1. *purú tvā dāçvān voce 'rír agne.*

Ajoutons le composé *ari-shṭutá* (cf. *arigūrtá*, plus haut, p. 184) :

VIII, 1, 22. *sá sunvaté ca stuvaté ca rāsate viçvágūrto arishṭutáḥ.*

Le «pauvre» ou le «prêtre» doit sa sagesse aux dieux; il est d'ailleurs récompensé de ses invocations par leur faveur, il trait à son gré la vache céleste :

V, 48, 5. *cāru vásāno váruṇo yátann arím.* (Cf. V, 65, 6; VIII, 35, 12 et *passim.*)
VIII, 61, 16. *ádhukshat pipyúshīm ísham ūrjaṃ saptápadīm aríḥ — sūryasya saptá raçmíbhiḥ.*

Au point où nous en sommes, il ne nous reste

que trois passages où la forme *aryás* n'ait pas été expliquée par le mot *arí*, dans l'un ou l'autre de ses deux sens. Deux de ces passages présentent devant *aryás* le nominatif *devó :*

VII, 64, 3. *mitrás tán no váruṇo devó aryáḥ prá sâdhishṭhebhiḥ pathíbhir nayantu.*
VII, 86, 7. *ácetayad acito devó aryáḥ.*

Ici l'application de ma méthode même m'oblige à reconnaître, avec M. Grassmann, un nominatif de *aryá :* l'expression *devó aryáḥ* est une formule deux fois appliquée à un même dieu, Varuṇa, qui reçoit encore, en compagnie de Mitra, la même épithète au duel :

VII, 65, 2. *tâ hí devânãm ásurā tâv aryâ.*

Le troisième passage est tiré de l'hymne du joueur :

X, 34, 13. *tán me ví cashṭe savitâyám aryáḥ.*

Le contexte permettrait fort bien de comprendre : « Ce Savitar voit cela de moi qui suis pauvre », c'est-à-dire « juge ainsi (cf. I, 24, 12) ma situation, à moi qui suis pauvre »; mais il est peut-être plus naturel, surtout à cause du démonstratif *ayám*, de faire de *aryás* une épithète, appliquée ici à Savitar comme elle l'est dans les exemples précédents à Varuṇa.

On pourra en faire aussi une épithète d'Agni et d'Apãṃ Napãt aux vers suivants :

IV, 1, 7. *çúciḥ çukró aryó rórucānaḥ.*
II, 35, 2. *viçvāny aryó bhúvanā jajāna.*

Quoiqu'on pût être aussi tenté d'y voir un génitif

désignant le « pauvre » ou le « prêtre » *au profit duquel* le dieu paraît et accomplit ses œuvres. C'est en effet un génitif du même genre que nous avons dans les deux passages suivants, où M. Grassmann fait de *aryás*, tour à tour un pluriel féminin et un pluriel masculin, avec le sens peu compromettant de « mobile, actif » :

I, 71, 3. *ád id aryó didishvò víbhṛitrāḥ — átṛishyantīr apáso yanti...*

V, 54, 12. *tám nā́kam aryó ágribhītaçocisham rúçat pippalam maruto ví dhūnutha.*

Au premier de ces deux exemples, on peut comparer la locution *aryáḥ sudā́starāya* (ci dessus, p. 184).

En résumé, M. Grassmann admettait six emplois différents du mot *ari*, qui se réduisent à cinq, si l'on remarque que le sens d'« impie » et celui d'« ennemi » se confondent dans la plupart des formules. De ces cinq emplois, trois sont à retrancher. Le mot n'est jamais, ni une épithète vague signifiant « mobile, actif », ni une épithète (féminine) des chants et des prières, ni enfin un adjectif signifiant « avide » ou « belliqueux ». Il signifie, tantôt « ennemi », tantôt « prêtre », et s'explique dans l'un et l'autre cas par la particule privative *a*, et la racine *rā* « donner » ou le mot *ri*, *rai* « richesse »; en un mot, il désigne tour à tour l'« avare » et le « pauvre ». Le nombre des cas où la forme *aryás* doit être rapportée à un mot *aryá* est extrêmement restreint. Les deux articles consacrés à ce dernier mot (voir plus bas) et au mot *ari* par

M. Grassmann sont des exemples frappants de l'incertitude avec laquelle les exemples sont classés dans son lexique.

aritra.

Ce mot, dont le seul sens est « rame », aurait désigné aussi, selon M. Grassmann[1], au vers I, 46, 8, et dans le composé *dáçāritra*, certaines parties du char, comparées à des rames. C'est exactement comme si, dans les formules concernant les chevaux ailés, on supposait que le mot « aile » désigne certaines parties réelles du corps du cheval, comparées à des ailes. Les chars en question sont des chars *sui generis;* celui du vers II, 18, 1, est le sacrifice même, et celui du vers I, 46, 8, est le char des Açvins « traversant les rivières », et remplacé à l'occasion (vers 7) par « le navire des prières humaines » : l'un et l'autre peuvent très bien être pourvus de rames.

Le mot *aritra* « rame » est masculin (*Çatapatha-Brāhmaṇa*, IV, 2, 5, 10), aussi bien que neutre ; il est donc parfaitement inutile de supposer, avec M. Roth et M. Grassmann, un adjectif *aritra*, signifiant « qui pousse », pour l'explication du seul vers X, 46, 7. Les feux domestiques y sont appelés « les rames des maisons » parce que ce sont les rames qui « font traverser », cf. *aritra-páraṇa*, et que « faire traverser » est, dans la langue des hymnes, une forme ordinaire de l'idée de « sauver » (V. *par* au causal).

[1] Qui suivait en cela l'exemple de M. Roth, dans le grand dictionnaire ; le dictionnaire abrégé ne reproduit pas cette interprétation.

á-rishaṇya.

Ne régit pas, au vers II, 39, 4, le génitif *tanú-nām* : celui-ci porte sur *çvânau*. Les Açvins sont « les deux chiens des corps » de leurs suppliants, « qui les protègent de tout mal ».

árishṭa-grāma.

Dans ce composé, qui est une épithète des Maruts, I, 166, 6, le mot *grâma* paraît désigner, non pas, comme l'entendent M. Roth et M. Grassmann, la troupe des Maruts eux-mêmes, mais, selon le sens ordinaire, la tribu qu'ils protègent de tout mal. (Cf. *ánashṭa-paçu.*)

ari-shṭutá.

Voir *arí*, ci-dessus, p. 188. Je ne relève ici le mot que pour remarquer que M. Roth, dans le dictionnaire abrégé et corrigé, le traduit « eifrig gepriesen », tandis qu'il donne à *ari-gūrtá* le sens de « von Treuen gepriesen ». La raison de cette distinction m'échappe.

aruṇa-yúj.

Je ne suis pas sûr du sens de ce mot, employé une seule fois comme épithète des chevaux des Aurores, VI, 65, 2; mais je parierais qu'il ne signifie pas, comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, « revêtus de rayons rouges ». J'imagine plutôt que, comme *úshṭrāñ cataryújaḥ*, VIII, 6, 48, ne signifie en somme que « quatre buffles attelés », *aruṇayúgbhir*

áçvaiḥ n'a pas non plus d'autre sens que « chevaux rouges attelés ».

árata-hanu.

N'est pas, dans son seul emploi au vers X, 105, 7, une épithète du Ṛibhu, mais bien d'Indra. (Cf. IV, 18, 9.)

arushá.

Le féminin de ce mot est une épithète des vaches et des cavales, qui, par parenthèse, peut, quand elle est prise substantivement, désigner la vache aussi bien que la cavale. Dans la mythologie naturaliste, la vache ou la cavale rouge, ou plus simplement « la rouge », désignera principalement l'aurore; mais il ne faudrait pas prendre comme exemples d'un substantif « aurore » les vers I, 30, 21; IV, 52, 2, où *árushī* est une épithète de *áçvā* « cavale », signifiant « rouge », par cette seule raison que c'est l'aurore qui est comparée à une cavale rouge.

a-reṇú.

De ce qu'un mot signifiant « sans poussière » pourra, à l'occasion, désigner à lui seul les dieux (peut-être les Maruts, cf. I, 168, 4) parce qu'ils ne sont jamais souillés de poussière comme ceux qui marchent dans les chemins terrestres, il ne suit pas que le même mot puisse s'appliquer au mot *çávas* « force », dans le sens de « divine ». D'ailleurs le contexte du vers I, 56, 3, ne permet pas cette construc-

tion; *areṇú* fait partie d'une première proposition dans laquelle il ne peut se construire qu'adverbialement : Indra remporte ses victoires « sans faire de poussière ».

arká.

J'ai traité de ce mot dans ma *Religion védique*, I, p. 279, en note. Néanmoins, et comme j'ai parfaitement conscience des excès auxquels peut m'entraîner une réaction, d'ailleurs trop nécessaire, contre le système de multiplication des sens qu'ont suivi M. Roth et M. Grassmann, j'étais tout diposé, en l'étudiant de nouveau, à faire amende honorable. Je l'étais avec d'autant plus de raison que la racine du mot, comme je l'avais dit déjà dans ma première étude, a incontestablement les deux sens de « chanter » et de « briller », et que le mot *arká*, en sanscrit classique, signifie « soleil ». Et cependant, après avoir de nouveau passé beaucoup de temps sur ce mot, je me vois forcé de m'en tenir à mes premières conclusions, et de dire encore une fois que tous ses emplois dans le Ṛig-Veda *peuvent* s'expliquer par son sens le plus ordinaire, celui d'« hymne »; j'ajouterai que les plus délicats s'expliquent même *mieux* dans ce sens que dans aucun autre.

J'avais déjà montré la *possibilité* de l'explication. Personne ne niera que le mot *arká*, exprimant l'instrument des victoires d'Indra, ne désigne l'hymne, quand il est accompagné de l'épithète *stávamāna* « chanté », I, 62, 7, ou construit parallèlement avec le mot *havyá*

« offrande », III, 31, 11[1]. Dans l'hymne V, 16, où figure (au vers 8) le mythe de Saramâ et des Añgiras, ces chantres mythiques, compagnons des victoires d'Indra, il semble à peu près aussi évident qu'au vers 4, c'est « avec les hymnes » que la lumière est conquise. Qui se chargera maintenant de distinguer les passages où le sens d'« hymne » devra être remplacé par celui d'« éclair » ou de « rayon »? Pourquoi, par exemple, au vers III, 34, 1, serait-ce « avec les éclairs » plutôt qu'« avec les hymnes » qu'Indra aurait vaincu le Dâsa? Ce n'est pas en tout cas M. Grassmann ni M. Roth qui pourront nous servir de guides, eux qui choisissent les sens d'« éclair » ou de « soleil » dans des passages où le combattant est Bṛihaspati, c'est-à-dire précisément le dieu qui personnifie l'action toute puissante de la prière, VI, 73, 3; X, 68, 6 et 9. (Cf. II, 24, 3.) De même l'hymne est une découverte des dieux (*Religion védique*, I, p. 294), qui l'ont transmis aux hommes (cf. VII, 97, 5), et on ne peut pas entendre autrement le vers X, 114, 1, où le *sâman* est nommé avec l'*arká* : pourquoi chercher autre chose au vers X, 67, 5, où justement celui qui découvre l'*arká* est encore Bṛihaspati?

Qu'on le remarque bien d'ailleurs, dans les passages où ils écartent le sens d'« hymne », M. Roth et M. Grassmann sont obligés d'adopter tour à tour ceux de « soleil », d'« éclair », de « feu », de « rayon ». Cela revient à dire que le mot n'aurait eu, outre

[1] M. Grassmann, pour ce passage, a lui-même corrigé dans sa traduction l'erreur de son lexique.

le sens précis d'« hymne », que le sens vague de « lumière », car il est invraisemblable qu'un même mot ait été fixé à la fois dans le sens précis d'« éclair » et de « soleil », sans préjudice encore d'autres acceptions plus vagues. Ceci posé, je répète que, même dans les exemples les plus délicats, le sens ordinaire d'« hymne » convient mieux encore que ce sens de « lumière » ou de « rayon ». Un « Indra portant dans ses mains une lumière en aiguisant sa foudre », X, 153, 4, est d'une pauvreté d'expression à laquelle toute personne un peu familiarisée avec les images des Ṛishis, et *sans parti pris*, préférera sans hésitation un « Indra portant l'hymne dans les mains, et l'aiguisant comme une foudre ». C'est ainsi que Bṛihaspati, le maître de la prière, triomphe du démon avec des hymnes brûlants comme le feu, X, 68, 6. Que dire de l'aurore « éveillée par des lumières », III, 61, 6? N'est-il pas évident que ce sont les hymnes, terrestres ou célestes, qui l'éveillent? (Cf. IV, 52, 4; VII, 80, 1.)

Pour les autres passages, je renvoie à mon premier travail. Il peut sembler étonnant qu'Agni se nomme lui-même « un hymne » au vers III, 26, 7; mais il s'y donne bien en même temps le nom d'« offrande »! L'Aurore et la Nuit, puisqu'elles apportent le sacrifice à l'homme, V, 41, 7, peuvent bien le lui apporter « avec des hymnes », *ibid.*, et ce sera aussi « avec des hymnes » que le Ciel et la Terre dirigeront le sacrifice, IV, 56, 2, comme ils doivent eux-mêmes à ces hymnes leur éclat, *ibid.*, 1. Il ne faut pas oublier que, de l'aveu de tous les interprètes,

arká désigne les hymnes célestes aussi bien que les hymnes terrestres, et que les premiers sont les modèles des seconds. Encore une fois, plus j'y songe et moins je vois la nécessité ou même l'utilité d'abandonner le sens d'« hymne » dans aucun passage du Ṛig-Veda.

Quant au sens concret de « chantre », M. Grassmann l'a lui-même écarté dans sa traduction pour le vers X, 15, 9, et il n'en a rien tiré de bon pour l'explication du passage obscur, VIII, 52, 6. Aux vers VII, 24, 5; VIII, 52, 5, le mot *arká* « hymne » est construit comme *sushṭuti* au vers VII, 91, 2. L'« offrande de l'hymne », VIII, 52, 4, rappelle l'assimilation fréquente des prières aux offrandes. (*Religion védique*, I, p. 283.) A l'expression *arkó havishmān*, I, 167, 6, on comparera *stómo havishmān*, IV, 41, 1; les deux pādas forment deux proportions distinctes. Enfin au vers VI, 69, 2, il peut être question des *stóma* chantés avec les *arká* « hymnes », aussi bien que par les *arká* « chantres ». Reste l'expression *divó arkās*, au vers V, 57, 5, assez isolée pour qu'on y soupçonne une fausse leçon (*arkair?*). Je ne nie pas absolument le sens de « chantre »; mais je constate qu'il est au moins très douteux.

arka-çoká, arká-sāti, arkín.

Voir le précédent et *Religion védique*, I, p. 279, en note. Le sens véritable de *arká-sāti* « acquisition de l'hymne » est confirmé par l'existence de *medhá-sāti* « acquisition du sacrifice », et par le rapproche-

ment du vers V, 41, 7, cité dans l'article précédent, où la Nuit et l'Aurore apportent à l'homme à la fois le sacrifice et les hymnes. Ces mots rappelant l'origine du sacrifice ont pu d'ailleurs être employés pour exprimer simplement une célébration du sacrifice conforme à son prototype divin.

arc.

Voir, comme pour *arká*, une première étude des emplois de cette racine dans ma *Religion védique*, I, p. 277, note 1. J'ai aujourd'hui quelques additions à y faire, mais je n'ai rien à en retrancher. On est bien obligé par exemple de laisser à *arc* son sens de «chanter», même dans l'application qui en est faite à Indra, quand le texte y joint comme régime le mot de même racine, *arká* «hymne», X, 112, 9. Pourquoi faire autrement au vers 3 de l'hymne IV, 16, et aux vers 7 et 8 de l'hymne III, 31, c'est-à-dire dans des morceaux où figure précisément le mythe de Saramâ et des Añgiras, les chantres mythiques par excellence? Au vers I, 173, 2, Indra est pareillement en compagnie de sacrificateurs mythiques, et il en est de même, au vers I, 6, 8, de l'être désigné par le mot *makhá*. (Voir *Religion védique*, II, p. 381[1].)

[1] Au vers V, 25, 7, rien ne serait plus facile que d'admettre un «chant» d'Agni, le dieu chantre par excellence, si le texte ne semblait corrompu. Le vocatif *vibhâvaso* paraît s'y être introduit indûment à la suite d'une formule adressée en réalité au prêtre : «chante à Agni l'hymne *qui charrie le mieux*», *vâhishṭha*. (Cf. *Religion védique*, II, p. 287.)

L'explication que j'ai donnée des passages où l'on a cru trouver les sens de « lancer », de « faire sortir », et, avec *sám*, de « consolider », doit être étendue à d'autres où M. Grassmann garde bien le sens de « chanter », mais en se trompant, selon moi, sur la construction du régime. Étant admis qu'un verbe signifiant « chanter » peut, selon un usage dont les exemples abondent dans la langue védique, prendre le sens de « faire, procurer quelque chose en chantant », il sera conséquent de lui attribuer cette valeur dans des formules comme « chante la force à Agni », V, 16, 1; « chantez la force aux Maruts », V, 54, 1; on sait en effet que l'hymne de louange accroît les forces des dieux. De même, dire des Maruts qu'ils « chantent la force » à Indra, I, 165, 1, équivaut à dire qu'« ils accroissent sa force en chantant », III, 32, 3. Inversement, les eaux divinisées « chantent aux hommes un breuvage délicieux », X, 64, 9; c'est-à-dire lui apportent ce breuvage en chantant leur hymne céleste. (Cf. *Religion védique*, I, p. 280 et suiv.) « Chanter le sacrifice », V, 52, 5, ou « l'ouvrage », X, 12, 4, sera, non plus « vanter », mais « accomplir le sacrifice » ou « l'ouvrage », c'est-à-dire encore le culte « en chantant ». Je retranche donc les sens 8 et 9 (et 6 avec *prá*) de M. Grassmann, comme j'avais déjà retranché les sens 1 et 2.

arcátri.

Je choisirais sans hésitation, pour cette épithète des Maruts, VI, 66, 10, le sens de « chantant ».

arcád-dhūma.

« Qui a une fumée brillante », selon M. Roth et M. Grassmann. Il ne me semble pas impossible que cette épithète des feux, figurant dans un passage unique et d'une rhétorique très hardie, où les feux sont aussi appelés les « rames des demeures » (voir *arítra*), X, 46, 7, et accentuée selon la règle des composés analogues dont le second membre est régi par le premier (Whitney, 1309), signifie proprement « qui chante sa fumée », c'est-à-dire qui élève sa fumée comme un chant, comme une prière. (Cf. sous *arc.*)

arcanânas.

Ce nom de ṛishi doit signifier étymologiquement, non pas « qui a un char bruyant », mais « qui a pour char son hymne, *arcanā*, qui fait de son hymne un char ». La comparaison de la prière à un char est banale.

arcín.

« Chantant », comme le veut M. Roth, et non « brillant », comme l'entend M. Grassmann : c'est une épithète des Maruts, II, 34, 1. Il faut réserver le vers VIII, 41, 8, où *arcínā* peut venir de *arcí* aussi bien que de *arcín.*

árṇa.

M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, réduit, sauf

pour le vers IV, 30, 18, où le mot *árṇa* est évidemment un nom propre, celui d'un ennemi d'Indra, tous les sens proposés par M. Grassmann et par lui-même à un seul, celui de « flot, torrent », en admettant que ce substantif est tour à tour neutre et masculin. Ma conclusion sera la même. Les vers I, 174, 2; III, 32, 5, présentent une construction paratactique fréquente dans les hymnes, « les torrents, les eaux ». Le second infirme le témoignage du padapāṭha, qui restitue pour le premier une forme féminine *árṇāḥ*. Au vers V, 32, 8, on est tenté de restituer un préfixe *ā* devant *çáyānam*, pour retrouver une formule connue, II, 11, 9; V, 30, 6. (Sur le prétendu sens de « combat » dans la formule *árṇā sánitā*, V, 50, 4, voir ci-dessous *árṇa-sāti*.)

arṇavá.

Ce mot n'a pas d'autre sens que « flot » ou « mer ». Il n'est jamais adjectif. Plusieurs fois, à la vérité, il est rapproché d'un nom de rivière, III, 53, 9, ou d'un substantif signifiant « mer », I, 19, 7; X, 58, 5; 190, 1 et 2; A. V., XIII, 1, 36, ou désignant l'atmosphère, c'est-à-dire encore la mer céleste, A. V., XII, 1, 60, V. S., XVI, 55 : mais c'est par une construction paratactique pareille à celle qui a été signalée encore dans l'article précédent. Ce qui prouve que *samudrá arṇaváḥ*, en particulier, est « la mer, le flot » pour « le flot de la mer », c'est l'expression équivalente *árṇasaḥ samudrát* (à l'ablatif), I, 117, 14, où personne n'a jamais songé à faire de

IMPRIMERIE NATIONALE.

árṇas un adjectif; il est vrai que, selon M. Grassmann, ce serait *samudrá* qui prendrait ici cette fonction : passons. Au vers VI, 61, 8, rien de plus simple que de donner au verbe *cárati* deux sujets, *ámas* et *arṇavás*. La comparaison fréquente de l'épanchement de la lumière à celui d'un liquide explique le vers VII, 63, 2, où la clarté du soleil est en même temps appelée un «flot», et la même appellation convient tout particulièrement à l'éclat du feu au vers III, 22, 2, qui nous montre cet éclat répandu dans tout l'univers. Inutile d'expliquer pourquoi Soma est aussi appelé un «flot», IX, 86, 45. Au vers III, 51, 2, où le sens de «bouillonnant, couvert de vagues» ne peut même plus convenir, et pour l'explication duquel M. Roth imagine le sens moral d'«emporté», M. Grassmann a très bien vu qu'Indra est en réalité comparé à une mer où les chants affluent comme des rivières. (Cf. I, 55, 2.) Quant au prétendu démon Arṇava, je ne puis le reconnaître, ni au vers X, 66, 11, dans une émunération où *arṇavá* joue évidemment le même rôle que *samudrá* qui l'y précède, ni au vers X, 111, 4, que j'ai expliqué dans ma *Religion védique*, III, p. 249, ni enfin au vers X, 67, 12, où un pâda tout fait de l'exemple précédent est répété, puis laissé en dehors de la construction par une de ces anacoluthes dont il y a bien d'autres exemples dans les hymnes.

árṇa-sāti.

M. Roth a sagement adopté dans le dictionnaire

abrégé le sens de «conquête des torrents», seul donné par l'étymologie, et satisfaisant dans tous les cas, la conquête des torrents pouvant faire allusion, soit aux combats d'Indra conquérant les eaux célestes, soit aux combats des Āryas, conquérant les fleuves de l'Inde. Le sens de «mêlée», d'abord proposé par M. Roth, et accepté par M. Grassmann, est un exemple entre mille de la fantaisie qui a régné presque en souveraine maîtresse dans la période héroïque de l'interprétation védique : *árṇa* signifiant «flot» et *sâti* «acquisition», le composé prenait le sens d'«acquisition au milieu des flots», d'où «mêlée du combat». Quant à rapprocher *árnasâti* de *svàrshâti*, de *góshâti* et *tatti quanti*, il faut croire qu'on n'y pensait pas en ce temps-là.

arthay.

Le second sens de M. Grassmann, «se laisser toucher par des prières», est purement imaginaire. On demande à Indra, au vers I, 82, 1, d'«avoir pour but» le bien de ses suppliants. De même, le vrai sens du verbe avec le préfixe *sám* est «envoyer à un but quelqu'un», V, 44, 11, ou «quelque chose», II, 13, 13.

ardhá.

L'expression *ardhám kar*, avec un accusatif de personne et un locatif exprimant une acquisition, II, 30, 5; VI, 44, 18, signifie simplement «faire

participer à »; le sens littéral est « rendre quelqu'un moitié, faire qu'il soit l'*un* des copartageants ».

árdha.

Ne signifie « lieu » que par allusion à un tout dont ce lieu fait partie; « côté » serait plus exact; il exprime par exemple l'une des grandes divisions de l'univers, I, 164, 17; il peut désigner aussi l'une des grandes divisions de la durée, la nuit par opposition au jour, VI, 47, 21.

ardha-garbhá.

Ne peut pas signifier « qui se trouve à l'intérieur, au milieu de la matrice », pour plusieurs raisons dont l'une est que *árdha* n'est pas synonyme de *mádhya*. Ce sens, que M. Grassmann avait emprunté à M. Roth, a d'ailleurs été abandonné depuis par M. Roth lui-même, qui y a substitué celui de « demi-rejeton, *Halbsprössling* », qui n'est pas très clair. Les personnages en question sont les sept ṛishis divins, I, 164, 36, cf. 15 et X, 82, 2; ils sont appelés « demi-fœtus », ou « fœtus par la moitié », peut-être parce qu'ils sont tour à tour, ou même à la fois par dédoublement, cachés dans le ciel invisible et manifestés dans l'espace visible : c'est ainsi que les Maruts quittent et reprennent la « qualité de fœtus », I, 6, 4. (Cf. *Religion védique*, I, p. 108; II, p. 400.)

aryá.

Aurait trois emplois, selon M. Roth et M. Grass-

mann : « bienveillant » (d'un dieu), « pieux » (d'un homme), « pieux » (d'un chant). Tous les passages cités pour les deux derniers ont été rapportés plus haut à *ari*. Dans le même article, j'ai réduit à trois, ou à cinq tout au plus, les exemples d'un nominatif *aryás* comme épithète d'un dieu. Ces exemples, confirmés par le nominatif duel *aryā̂*, appliqué à Mitra et Varuṇa, VII, 65, 2, et par le composé *aryá-patnī*, ne permettent pas de douter de l'existence d'un mot *aryá* dans le Ṛig-Veda. Les autres formes du même mot paraissent bien en revanche n'être que de fausses leçons. La remarque a déjà été faite par M. Roth pour l'instrumental féminin *aryayā̂* (d'accentuation fautive) du vers V, 75, 7, et par M. Grassmann pour le locatif *aryé* du vers Vâl. 3, 9. Le vocatif *arya* ne me paraît pas moins suspect aux vers IV, 16, 17, et VIII, 1, 34, où *aryáḥ sámṛitiḥ* et *aryó bhójanam* rappelleraient des formules connues. (Voir p. 174). Au vers Vâl. 6, 7, il suffit de rejeter l'indication du padapāṭha, pour faire de *aryá āçishaḥ* « les prières du pauvre » ou « du prêtre ». (Cf. p. 188.) Au vers VIII, 33, 14, il est impossible de méconnaître une formule analogue à celles qui ont été citées p. 179, et le texte peut même s'expliquer sans correction par la construction paratactique, *aryáṃ sávanāni* pour *aryáḥ sávanāni*. Enfin au vers V, 16, 3, il paraît évident qu'il faut lire *samaryé* en un mot.

Maintenant quel est le sens de *aryá*? Probablement le même que celui de *árya* et de *ā̂rya*. De même que le nom de *dāsá* est donné à la fois à l'ennem

de race étrangère et au démon, celui d'*arya* ou *ârya* est donné à la fois à l'homme de race âryenne et au dieu : justement, au vers V, 34, 6, Indra reçoit le nom d'Ārya par opposition au Dāsa. (Cf. ci-dessous *aryá-patnī*.) Quant à *sādhvaryá*, il me paraît dérivé d'un composé de *sa* et *adhvará*.

aryà.

Ce mot se rencontrerait, au feminin, dans un seul passage, I, 123, 1, qui est peut-être corrompu. (Voir *Religion védique*, III, p. 287.)

aryá-patnī.

Non pas « épouse d'un époux fidèle », mais épouse de l'Arya » (= Ārya, voir ci-dessus). Cette épithète des aurores et des eaux délivrées, VII, 6, 5, et X, 43, 8, rappelle qu'elles étaient d'abord les épouses du Dâsa, *dāsápatnī*. (Voir ce mot.)

MATÉRIAUX

POUR SERVIR À L'HISTOIRE

DE

LA NUMISMATIQUE ET DE LA MÉTROLOGIE MUSULMANES,

PAR M. H. SAUVAIRE.

DEUXIÈME PARTIE. — POIDS.

(SUITE.)

دستجه *destedjeh.*

C'est une poignée qui remplit la paume de la main ou autrement dit une *hazmah*[1]. (Ez-Zahrâwy.)

دينار *dînâr*, comp. *Metqâl.*

Cf. 1re partie, p. 72 et suiv.

Denarius italicus habet drachmam 1[2]. (Appendice aux Œuvres de Galien, Ex libris Cleop., *De pond. et mens.*, IV, p. 276.)

Denarium habet scrupulos 4[3]. (Appendice aux

[1] Voir ce mot.

[2] C'est la *darahhmy* = 3 gr. 3105.

[3] Nous avons vu précédemment que, d'après l'Appendice aux Œuvres de Galien, la drachme se composait de 3 scrupules. Suivant la *Madjmoû'ah fî'l hésâb*, elle est égale aux $\frac{3}{4}$ du metqâl.

Œuvres de Galien, Ex libris Cleop., *De mens. et pond. veterin.*, IV, p. 276.)

Dînâr. C'est un metqâl et $\frac{1}{3}$[1]. On dit aussi 24 qîrâts, ce qui fait 4 grammes[2]. (Ez-Zahrâwy.) 7 dînârs *kayl* ont le poids de 10 derhams *kayl*. — Le dînâr *kayl* se compose de 72 *habbah* et le derham *kayl* de 50 $\frac{2}{5}$ *habbah*[3]. (Commentaire *El Menhâdj* sur la *Résâlah* d'Ebn Abî Zayd.)

Le dînâr d'or, à la Mekke, avait le poids de 82 $\frac{3}{10}$ *habbah*[4]. (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

Le dînâr est égal à 6 dâneqs; le dâneq, à 4 tassoûdj; le tassoûdj, à 2 *habbah;* la *habbah*, à 2 grains d'orge; le grain d'orge, à 6 grains de moutarde[5]; le grain de moutarde, à 12 fels; le fels, à 6 *fatîlah;* le *fatîl*, à 6 *naqir;* le *naqir*, à 6 *qatmir;* et le *qatmir*, à 12 *darrah*. (*Madjmoû'ah fî'l hésâb*.)

Le dînâr est égal à 10 derhams[6]. (Feuille de garde du ms. n° 1014.)

Le *denarium* dont il est question dans les *Mesures et poids des vétérinaires* égalera donc 4 gr. 414, ce qui est le metqâl légal.

[1] On sait que par « metqâl », Ez-Zahrâwy entend le plus souvent la darakhmy. Nous avons donc 3,3105 + 1,1035 = 4 gr. 414.

[2] Nous avons déjà trouvé pour le qîrât la valeur de 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$ et pour le gramme celle de 1 gr. 1035. Ainsi on a 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$ × 24 = 1 gr. 1035 × 4 = 4 gr. 414.

[3] Cette habbah = 0 gr. 061305 $\frac{5}{9}$. (Cf. à la fin le Tableau des différentes *habbah*.)

[4] Voir ci-devant sous *Derham* : Ebn el Djyâb nous dit qu'à ce dinâr de 82 $\frac{3}{10}$ correspondait le derham de 57,61 *habbah*.

[5] L'auteur se trompe évidemment : le grain d'orge contient plus de 6 grains de moutarde.

[6] Il est évident que, dans cette évaluation, l'auteur ne s'occupe plus du poids, mais de la valeur de la monnaie. Son énoncé indi-

Un dînâr égale 68 $\frac{4}{7}$ grains d'orge [1]. (Mohammad Bâqer.)

دارا *dârâ.*

C'est, dans l'Inde [2], 10 ratls de 12 onces chacun. (Ez-Zahrâwy.)

رزمة *reuzmah*, ballot.

La *reuzmah* de soie (*ebrîsam*) pèse 30 *mannâ* [3]. (*Kétâb el hâwy*, fol. 16 v°.)

Une reuzmah coûte 78 dînârs. Quel sera le prix d'un manna? — ℞. Prends les $\frac{2}{3}$ des 78; tu auras 52. Prends pour chaque unité 1 qîrât. La réponse sera 2 dînârs et 12 qîrâts [4]. (*Kétâb el hâwy*, fol. 25 v°, fol. 26 r°.)

Une *reuzmah* pèse 60 ratls [5] (*Kétâb el hâwy*, fol. 26 r°); 720 onces [6] (*Ibid.*, fol. 26 r°); 1,200 *estâr* [7] (*Ibid.*, fol. 26 r°); 7,800 derhams [8] (*Ibid.*, fol. 26 r°).

querait en outre qu'il écrivait à une époque assez reculée, à moins qu'il n'ait eu seulement en vue la dîme aumônière, pour laquelle 20 dînârs correspondent à 200 derhams.

[1] Voir sous *Derham*, même auteur, et la note 1, page 435 (70 du tirage à part).

[2] Le manuscrit d'Oxford porte بالهندى «au (poids) indien».

[3] Au fol. 26 r°, l'auteur nous dit que la *reuzmah* pèse 7,800 derhams. Son ratl est donc celui de Baghdâd de 91 metqâls ou 130 derhams = 401 gr. 674 et la *reuzmah* pèsera 24 k. 100,44.

[4] $30 : 78 :: 1 : x = 2\frac{18}{30} = 2\frac{12}{20}$, c'est-à-dire 2 dînârs 12 qîrâts.

[5] On sait que le *mann* ou *mannâ* est égal à 2 ratls.

[6] $\frac{720}{12}$ = 60 ratls.

[7] $\frac{1,200}{20}$ = 60 ratls de 12 onces.

[8] $\frac{7,800}{60}$ = 130 derhams ou 1 ratl de Baghdâd.

رِطْل *ratl*, *retl*, en grec λίτρα[1]. livre.

Libra (habet) uncias 12. (Appendice aux Œuvres de Galien, *De ponderibus*, IV, p. 275.) — Libra continet uncias 12. (*Ibid.*, *De pond. et mensuris*, p. 276.) — Libra habet uncias 12, drachmas 96[2], scrupulos 288, obolos 576, lupinos 864, siliquas 1,728, æreos 4,608. (*Ibid.*, Ex libris Cleop., *De pond. et mens.*, p. 276.) — Libra habet uncias 12. (*Ibid.*, *Aliter de eisdem*, p. 276.) — Libra habet holcas 90[3]. (*Ibid.*, *De mens. et pond. veterin.*, p. 276.) — Libra habet uncias 12, drachmas 96. (*Ibid.*, Diosc., *De ponderibus*, p. 277.)

Libra XII unciis perficitur. (Saint Isidore.)

Le ratl est (de) 12 onces. — Le ratl est (égal à) 20 *estâr* (de 6 derhams et 2 dâneqs = 4 metqâls[4]). (Yohanna ebn Sérâfioûn, dans le *Canon* d'Avicenne.)

[1] Voir la savante dissertation de M. Clermont-Ganneau, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, 28 juin 1879.

[2] C'est le ratl *roûmy* de 96 darakhmy ou 102 $\frac{6}{7}$ derhams = 317 gr. 808.

[3] Cette livre se compose de 12 onces de 7 $\frac{1}{2}$ drachmes, valeur donnée à l'once par un manuscrit, tandis qu'un autre manuscrit porte 8 drachmes. Si l'on adopte pour la drachme de 7 $\frac{1}{2}$ à l'once la valeur de notre metqâl = 4,414, on aura 397 gr. 26, ou le ratl de Baghdâd de 90 metqâls. Si l'on veut donner à la drachme la valeur de la darakhmy, on aura alors 297 gr. 945. La collection Slade au British Museum possède un disque en verre avec cette inscription : مما امربه الا مير احمد بن حسن ربع رطل واف. Ce quart de ratl pèse 1143,3 grains anglais, soit 74 gr. 08584 ; ce qui donne pour le ratl 296 gr. 34336. Comme on le voit, c'est, à moins de 2 grammes près, la valeur des 90 drachmes ci-dessus.

[4] De cette valeur de l'estâr, que Jean, fils de Sérapion, n'est pas

Les poids des habitants du Fârès sont comme ceux de toute la terre connue : les dix derhams, sept metqâls ; ils ne présentent pas la variété de poids de l'Yaman et de l'Andalos.

Le ratl d'Ardabîl est de 1,040 derhams[1]. — Le ratl de la viande dans l'Andalos est égal à 9 $\frac{1}{2}$ ratls, au (ratl) *folfoly*. Le folfoly comprend 15 onces au (poids) de Baghdâd[2]. — Le ratl d'El Qayrawân est aussi folfoly, à l'exception de celui dont on fait usage pour peser la viande; ce dernier est égal à 12 onces. — Le ratl (des habitants de Chîrâz) est égal à celui de Baghdâd, (soit) 12 onces; l'once est de 10 $\frac{2}{3}$ derhams. (Ebn Hauqal, p. 215.)

Ratl est, à la Mekke, le nom du *mann* connu dans tous les pays islamiques.

Le ratl d'Yatreb (Médine) jusqu'à Qorh[3] est de 200 derhams.

Le ratl de l'Yaman est (le même que) celui de Baghdâd.

L'ʿOmân emploie le mann; le reste de la contrée

le seul à nous donner, il m'est impossible de tirer un ratl connu. Je ne peux non plus trouver une égalité entre 6 $\frac{1}{2}$ derhams et 4 metqâls; peut-être ce médecin a-t-il commis une erreur qui s'est ensuite perpétuée.

[1] Comparer El Istakhry-de Goeje, p. 191. 1,040 derhams = 3 k. 213,392.

[2] On va voir qu'Ebn Hauqal (j'ignore s'il était mâlékite) donne 10 $\frac{2}{3}$ derhams à l'once de Baghdâd, ce qui fait pour le ratl 128 derhams. Par suite, le ratl *folfoly*, comprenant 15 onces de Baghdâd, = 160 derhams = 494 gr. 368. Le ratl de la viande, dans l'Andalos, de 9 $\frac{1}{2}$ ratls *folfoly* = 1,520 derhams = 4 k. 696,496.

[3] *Qorh*. Marché et métropole du Wâdy'l Qora. *Marâsed*.

fait usage du (ratl) de Baghdâd. (El Moqaddasy, p. 99.)

Le ratl (de l'ʿIrâq) est égal à un demi-mann. (*Ibid.*, p. 129.)

Les ratls (de la Mésopotamie) sont (ceux) de Baghdâd. (*Ibid.*, p. 145.)

Les ratls de Madyan sont (les mêmes que ceux) de Syrie, ainsi qu'à Waylah (ou Aylah). (*Ibid.*, p. 179.)

Les ratls (de la Syrie) depuis Hems jusqu'à El-Djéfâr sont (de) 600 (derhams); toutefois ils sont plus forts les uns que les autres. Le plus fort [1] est le ratl d'ʿAkkâ (Acre) et le plus faible, celui de Damas [2]. — L'once des habitants de cette contrée est de 40 et quelques jusqu'à 50 (derhams). Chaque ratl se compose de 12 onces. Le ratl de Qennesrîn est les deux tiers de ce nombre. (*Ibid.*, p. 182.)

Le Maghreb y compris la Sicile et l'Andalos : — Les ratls [3] étaient (ceux) de Baghdâd dans toute la région, à l'exception de celui servant à peser le poivre (*folfol*); ce dernier est plus fort que le ratl de Baghdâd de 10 derhams [4]. Actuellement c'est celui en

[1] Littér. *le plus plein.*

[2] D'après El Djabarty (voir ci-après), le ratl d'Acre pèse 950 et celui de Damas, 600 derhams. De Pasi donne au premier 900 derhams.

[3] D'après une note du savant éditeur d'El Moqaddasy, M. de Goeje, le ms. C porte « leur ratl » et ensuite « était celui de Baghdâd, à l'exception du ratl auquel se pèse le poivre »; c'est-à-dire le ratl *folfoly*.

[4] En ajoutant 10 derhams au ratl de Baghdâd de 130, on aura pour le *folfoly* ou ratl à peser le poivre, 140 derhams. On a vu,

usage dans les États du (souverain) fâtémite au Maghreb tout entier[1]. — Ses ratls sont en plomb; sur chaque ratl (est imprimé) le nom du Commandeur des Croyants. Si, en effet, on réunit des ratls en un seul endroit, la matière liquide s'étend et (le nom) est imprimé sur chaque ratl, fussent-ils (au nombre de) dix. (*Ibid.*, p. 240.)

Le dînâr (du prince fâtémite, dans tous ses États, jusqu'à l'extrémité (du territoire) de Damas) pèse une *habbah*, c'est-à-dire un grain d'orge, de moins que le metqâl[2]. (*Ibid.*, p. 240.)

note 2, p. 211, que suivant El Istakhry ce ratl se composait de 160 derhams.

[1] C porte «dans le Gharb» et après «entier» ajoute : «les habitants de l'Andalos ont le même ratl qu'eux. Il (le souverain fâtémite) a ordonné de se servir de ratls en plomb et d'y imprimer son nom». De Goeje.

[2] El Moqaddasy ayant terminé son ouvrage en l'année 375 de l'hégire, les khalifes fâtémites qui ont régné en Syrie et dont il a pu voir les monnaies sont El Mo'ezz et El 'Aziz, c'est-à-dire depuis l'année 358 (conquête de la Palestine et de Damas). Aucune monnaie de Damas n'est signalée jusqu'au règne d'El Hâkem. Pour la Palestine, le *Catalogue of oriental Coins* en cite deux (années 364 et 369) qui sont dans nos limites : la première est un quart de dinâr; la seconde pèse 4 gr. 121. Dans ma *Monographie des Fâtémites*, je mentionne, comme frappés en Palestine, 2 dinârs des années 364 (de ma collection) et 375 (coll. Artin Bey) : ils pèsent l'un et l'autre 4 gr. 16; et un derham de l'année 359, dont le poids est de 2 gr. 88 (coll. Rogers). La différence entre 4 gr. 414 et 4 gr. 16 est trop considérable (0 gr. 254) pour qu'on puisse y voir le grain d'orge d'El Moqaddasy. Je dois signaler à propos de ce passage, suivi une ligne plus bas de ce qui concerne le derham, que, dans la 1re partie, p. 95, j'ai omis quelques mots. Ma traduction doit être rétablie ainsi : «Le derham est faible aussi. Il a une moitié qu'on appelle *qirât*, un quart, un huitième et un demi-huitième : ils donnent à

Leurs poids-étalons sont en verre, estampillés comme nous l'avons mentionné pour les ratls.

Le ratl de la ville de Tunis est de 12 onces, et l'once de 12 derhams [1]. (*Ibid.*, p. 240.)

Le ratl de Khowayy (se compose de) 300 (derhams); et le *mann* (de) 600. Il en est de même à Ormyah. Ensuite, les autres ratls sont (ceux) de Baghdâd. (*Ibid.*, p. 381.)

Le ratl du Djébâl (a) 300 (derhams). A Er-Rayy, la viande se pèse au ratl et les objets de parfumerie se pèsent au mann du Khorasân. (*Ibid.*, p. 397.)

Il existe (dans l'*eqlîm* de Fârès) un certain nombre de ratls. Le grand ratl de Chîrâz (se compose de) 8 ratls [2], au (ratl) de Baghdâd; on pèse à ce ratl le vinaigre, le lait et autres produits analogues. Les habitants ont aussi un *mann* mekkois. Au ratl de Baghdâd ils pèsent les viandes, le pain et les aliments du même genre. (*Ibid.*, p. 452.)

Les ratls du Moultân, ainsi que les monnaies, sont

cette dernière fraction le nom de *kharroûbah* » (Ms. C. *kharroûbah*). Ce derham égalerait donc 2 qirâts! ou 16 *kharroûbah*. Cette dernière évaluation est conforme à celle de Maqrizy et du *Guide du Kâteb*, voir sous *Derham*. Si l'on prend la kharroûbah syrienne de 0,1839 $\frac{1}{7}$, on aura pour le derham 2 gr. 942 $\frac{2}{7}$ (comp. note 7, p. 424 [59 du tirage à part] et 1, p. 443 [78 du tirage à part]), et avec celle de 0,1931125 nous trouverons 3 gr. 0898.

[1] Le ratl de Tunis était donc, à cette époque, égal à celui de Mesr; 12 × 12 = 144 derhams.

[2] « Le ms. C porte 3. Toutefois on pourrait y voir 4, car suivant El Istakhry, p. 156, le grand poids contient 1,040 et le petit poids de Baghdâd 260 derhams. Mais il faut observer que la livre (*ratl*) de Baghdâd est la moitié du poids (*mann*). » De Goeje. — Les 8 ratls de 130 = 1,040 derhams.

semblables à ceux du (khalife fâtémîte) maghrébin. (*Ibid.*, p. 482, n. c., d'après le ms. C.)

Ratl. Il (se compose de) 12 onces; ce qui fait un demi-qest[1]. Le ratl des *Roûm* est de 11 $\frac{1}{4}$ onces[2] et, a-t-il été dit, de 9 onces[3]. Le ratl de Baghdâd comprend 128 derhams *kayl* et $\frac{4}{7}$[4], soit 20 *estâr*[5]. Le ratl *mesry* compte 144 derhams *kayl;* le ratl syrien, 600 derhams *kayl* représentant 2 $\frac{1}{2}$ ratls[6]. Le ratl d'Alep est égal à 485 derhams, ce qui fait 3 ratls, $\frac{1}{2}$ ratl et $\frac{1}{4}$ de ratl[7]. Le ratl de la médecine est de 120 derhams[8]. (Ez-Zahrâwy.)

Le ratl *roûmy* est de 72 metqâls, ce qui fait 102 $\frac{6}{7}$ derhams.

[1] D'après une des évaluations citées par Ez-Zahrâwy, le *qest* est égal à 2 ratls.

[2] Le ratl *roûmy* pesant 317 gr. 808, on aurait pour cette once 28 gr. 2496.

[3] Nous pouvons supposer qu'il s'agit ici du ratl métrique, de même que nous avons vu l'once métrique composée de 9 metqâls.

[4] C'est le petit ratl de Baghdâd = 397 gr. 16. Pour ce ratl et pour ceux de Mesr, de Syrie et d'Alep (sauf correction pour ce dernier), Ez-Zahrâwy est d'accord avec les autres métrologues que nous connaissons.

[5] Composés chacun de 6 $\frac{3}{7}$ derhams ou 4 $\frac{1}{2}$ metqâls = 19 gr. 863.

[6] 600 × 3,0898 = 1 k. 853,88. Ce nombre divisé par 2 $\frac{1}{2}$ = 794 gr. 52, ou le double du ratl de Baghdâd de 397 gr. 26. On voit qu'Ez-Zahrâwy aurait dû se servir du mot *mann* au lieu de ratl.

[7] C'est sans doute par erreur que le copiste a écrit 485, dont le quotient, en le divisant par 3 $\frac{3}{4}$, = 129 $\frac{1}{3}$. Le *Guide du Kâteb* et autres ouvrages n'attribuent au ratl d'Alep que 480 derhams. En divisant ce nombre par 3 $\frac{3}{4}$, on a 128 ou le ratl des Mâlékites.

[8] Les derhams des médecins n'étant autres que des darakhmy, nous aurons pour ce ratl 120 × 3,3105 ou 397 gr. 26; ce qui est le ratl de Baghdâd.

Le ratl de Baghdâd comprend 90 metqâls, soit 128 $\frac{4}{7}$ derhams.

Le ratl du Maghreb égale 66 metqâls, représentant 137 $\frac{1}{7}$ derhams[1].

Le ratl *Tâhéry* se compose de 336 metqâls[2].

Le ratl de Nasîbîn (Nésibe), qui est (aussi) celui d'El Djayy, compte 210 metqâls.

Le ratl d'Arzan[3] et du Djazîrah (Mésopotamie) est de 220 metqâls.

Le ratl de Balad[4] est de 420 metqâls.

Le ratl *des briques*[5], à Mosoul, représente 60 ratls. (Eliyâ, *Roy. asiatic Society*, juin 1877.)

[1] Ces trois évaluations de ratls différents, à la fois en metqâls et en derhams, établissent parfaitement que si nous adoptons pour la valeur du derham 3 gr. 0898, celle du metqâl ne pourra être que 4 gr. 414. Nous savons d'autre part que le ratl *roûmy*, égal à 72 metqâls et à 102 $\frac{6}{7}$ derhams, l'est aussi à 96 darakhmy (ou 12 onces de 8 darakhmy chacune); d'où découle irréfutablement pour la darakhmy ou drachme le poids que nous lui attribuons de 3 gr. 3105.

[2] Le copiste a probablement omis un point sur le ط. En effet Nassiri Khosrau, comme on va le voir, et El Djabarty font mention d'un ratl Dâhéry (par un ظ) égal à 480 derhams ($336 \times 1\frac{3}{7} = 480$). Le poids est donc absolument le même. Le savant traducteur du voyageur persan, M. Ch. Schefer, de l'Institut, dit que le ratl Dâhéry est celui marqué du poinçon du khalife fâtémite d'Égypte, Ed-Dâher lé-i'zâz dîn Allah, qui régna de 411 à 427 (1020-1035 de J.-C.). Elias Barsinæus étant mort en 1049 de J.-C. peut très bien avoir eu connaissance de ce ratl, en usage dans le marché d'Alep.

[3] Le *Marâsed* mentionne trois villes de ce nom : Arzan, près de Khélât, en Arménie; Arzân er-roûm (Erzeroûm), également en Arménie, toutes deux villes importantes, et Arzan, localité voisine de Chîrâz, sur le territoire du Fârès.

[4] Ville ancienne, au-dessus de Mosoul, sur le Tigre. *Marâsed.*

[5] رطل اللبن.

Les gens n'ont été d'accord sur les poids des metqâls et des derhams et en désaccord relativement aux valeurs des ratls et des onces que pour le motif suivant : les poids-étalons (*sandj*) des metqâls et des derhams sont, en tous pays, affectés seulement au pesage de l'or ou de l'argent ou des matières analogues d'un prix égal ou presque égal ou supérieur à celui de ces deux métaux. Quant aux ratls, la valeur des (marchandises) qu'ils servent à peser varie. En effet, tel peuple s'en sert pour peser des matières d'un vil prix, inférieur, comme le bois à brûler, le charbon, le foin, la chaux et autres (substances) qui ne sont pas susceptibles d'être pesées avec les ratls et les étalons consacrés au pesage des dattes sèches, du miel, du sucre, et des drogues et épices de la même catégorie. Tel autre peuple pèse, avec les ratls, le pain, la viande, les fruits, le coton et les produits semblables, qui ne sauraient être pesés avec les ratls employés pour le pesage du charbon, de la chaux et du bois à brûler, ces dernières marchandises étant d'une valeur bien inférieure aux premières. On ne peut non plus se servir, pour en reconnaitre le poids, des ratls avec lesquels on pèse le bois d'aloès, le camphre, la rhubarbe, le jus de la canne à sucre, la poudre d'antimoine, l'antimoine et autres substances qui leur ressemblent, dont la valeur leur est de beaucoup supérieure. D'autres encore font usage de ces poids pour les essences de grand prix, les parfums et les choses rares, dont la valeur atteint et dépasse même celle de l'or et de l'argent : de pareilles sub-

stances ne peuvent être pesées avec les mêmes ratls qu'on emploie au pesage des choses de vil prix. Tel est donc le motif pour lequel les poids des ratls ont varié. Les ratls les plus puissants ont été employés pour les matières viles; ceux d'une puissance moyenne ont servi au pesage des objets de moyenne valeur, et l'on a réservé les ratls les plus faibles pour peser les substances les plus précieuses. Ainsi la variation des ratls a eu lieu suivant le bon marché, la cherté ou la rareté de l'objet à peser. Or comme l'or et l'argent, ainsi que tout ce qui se pèse au metqâl et au derham, ont, en tous pays et aux yeux de chacun, une valeur considérable, les metqâls et les derhams ont été admis par tous avec les mêmes poids. Au contraire, les choses se pesant au ratl ont des valeurs variables : il en est de chères et d'autres sans valeur; ces dernières peuvent avoir un prix élevé dans un endroit et un très faible dans un autre; celles d'un grand prix peuvent conserver cette valeur ici et la perdre ailleurs. Par suite, les puissances pondérales des ratls ont varié suivant le haut prix ou le bon marché de ce qu'ils servent à peser, et c'est pourquoi les gens ont été d'accord pour les metqâls et en divergence au sujet des ratls et des onces. (Eliyâ, chapitre IV.)

Année 437 (1045-1046 J.-C.). A Akhlât, le ratl est égal à 300 dirhems [1]. — Le ratl dont on se sert au

[1] Les 300 derhams = 210 metqâls. Le ratl de Khélât est par conséquent identique à celui de Nasibin et d'El Djayy.

marché de Meïafareqin[1] est de 480 dirhems[2]. — Le poids en usage dans le bazar d'Haleb est le ratl Dhahiry qui équivaut à 480 dirhems.

Année 439 de l'hég. El Hâkem bé-amr Allah[3] avait fait faire pour la mosquée d'ʿAmr, fils d'El ʿÂs, à Mesr, une lampe en argent pesant 25 qentârs d'argent; chaque qentâr vaut 100 ratls, et chaque ratl, 144 dirhems d'argent[4]. (*Relation du voyage de Nassiri Khosrau*, traduction de M. Schefer, de l'Institut, p. 22, 25, 33 et 148.)

El Qayrawân. Le ratl de la viande, des figues et des autres comestibles est égal à 10 ratls *folfolys*. (El Bekry, édition arabe de M. de Slane, p. 27.)

Ténès[5]. Le ratl de la viande y est de 67 onces et le ratl des autres choses, de 22 onces[6]. (El Bekry, *ibid.*, p. 62.)

Tâhart[7]. Le ratl de la viande est, dans cette ville, de 5 ratls. (El Bekry, *ibid.*, p. 69; *Not. et extraits*

[1] Ebn Hauqal, le *Maraséd*, etc., écrivent *Mayyâfâréqin*.

[2] 480 derhams correspondant à 336 metqâls, ce ratl est le même que le *Tâhéry* d'Eliyâ ou *Dâhéry* d'El Djabarty.

[3] Ce khalife fâtémite régna de 386 à 411 (996-1020 de J.-C.).

[4] Cette lampe pesait donc 1,112 k. 328; à 0 fr. 22 le gramme, elle aurait coûté 244,712 fr. 16 cent. L'auteur a sans doute voulu dire « 144 derhams *de l'argent* », c'est-à-dire des derhams (poids) *servant à peser l'argent*.

[5] *Tanas*, ville à l'extrémité de l'Efriqiyah, sur le territoire attenant au Maghreb, et à quatre journées au nord(-ouest) de Mélyânah. *Marâsed*.

[6] L'auteur ne dit pas quel poids ont ces onces. Voir cependant la note 3 ci-derrière.

[7] Nom de deux villes situées vis-à-vis l'une de l'autre, à l'extré-

des manuscrits, t. XII, p. 525, Quatremère, manuscrit n° 580.)

Arachqoûl[1]. Leur ratl est de 22 onces. (El Bekry, p. 78; *Notices et extraits des mss.*, t. XII, p. 537, ms. n° 580.)

A Melîlah[2], le ratl, qui est le même que celui de Nakoûr, contient 22 onces; l'once, 15 derhams[3]. Le qentâr, qui sert pour toute espèce de denrées, est un multiple de ce ratl. (El Bekry, p. 89; *Notices et extraits des mss.*, t. XII, p. 580.)

Nakoûr[4]. Le ratl est chez eux, pour toutes choses, de 22 onces. (El Bekry, p. 91; *Notices et extraits des mss.*, t. XII, p. 580.)

Bâghâyah[5]. Le ratl de la viande se compose chez eux de 20 ratls *folfolys*. (El Bekry, p. 145; *Notices et extraits des mss.*, t. XII, p. 596.)

Le ratl est de 12 onces. (*Kétab el hâwy*, fol. 15 r° et 16 r°.)

Enfin, il (Roger, roi de Sicile) ordonna qu'on coulât en argent pur et sans alliage un planisphère دايرة d'une grandeur énorme et du poids de 450 li-

mité du Maghreb : l'une est appelée Tâhart l'ancienne et l'autre, Tâhart la nouvelle. Elle est à six journées de marche d'El Masîlah, entre Télemsân et la citadelle des Banou Hammâd. *Marâsed.*

[1] Ville située sur la Tâfna, à 25 milles de Télemsân, dont elle forme le littoral. *El Bekry.* — N'est pas mentionnée par le *Marâsed.*

[2] Malîlah, ville du Maghreb, près de Ceuta, sur le bord de la mer. *Marâsed.*

[3] Le ratl se compose ainsi de 330 derhams.

[4] Ville située entre Malîlah et Bâdès.

[5] A l'ouest de Tebessâ et du Mellâf.

vres romaines, chaque livre pesant 112 drachmes. (Edrisi, préface, traduction Jaubert.)

Le ratl de Baghdâd, suivant ce qu'a mentionné l'imâm Er-Râfé'y, équivaut à 130 derhams; d'après (l'évaluation) préférée par En-Nawawy, il est égal à 128 derhams et $\frac{4}{7}$ de derham. C'est là-dessus que se basent les décisions juridiques. (*Guide du Kâteb*, fol. 10 r°-11 v°.)

Le ratl *mesry* se compose de 12 onces, soit 6,912 grains (*habbah*)[1]. (*Guide du Kâteb*, fol. 79 r°.)

Le ratl *démechqy* (de Damas) contient 600 derhams;

Celui d'Alep, 480 derhams;

Le *djarouy*, 312 derhams;

Le layty, 200 derhams;

L'*'alây* (d''Alâyah), 180 derhams;

Le *hariry* (de la soie), 120 derhams;

Le foûwwy (de Foûwwah), 360 derhams;

Le *moûmény*[2], 168 derhams;

Le mesry (de Mesr), 144 derhams;

Le qalyoûby (de Qalyoub), 150 derhams; de même, le fayyoumy (du Fayyoûm) et le *falafy* (*sic*)[3];

Le ratl de Baghdâd, 130 derhams;

[1] Le ratl de Mesr se composant de 144 derhams, on a pour le derham la valeur déjà trouvée de 48 grains et pour le grain celle de $\frac{444 \text{ gr. } 9312}{6912}$ = 0 gr. 06437 $\frac{1}{12}$. Voir sous *Habbah* et sous *Oqiyah*.

[2] C'est le même ratl qu'El Djabarty appelle *maymoûny*. D'après le *Marâsed*, « *El Maymoûn* et *Ez-Zaytoûn* sont deux villages importants dans le Sa'îd inférieur d'Égypte, à l'ouest du Nil, près d'El Fostât ».

[3] Il faut sans doute lire *folfoly*, c'est-à-dire le (ratl) du poivre.

Celui d'Osyoût, celui de Tahâ et aussi celui de Tahtâ, 1,000 derhams;

Le ratl *roûmy*, 120 derhams;

Le ratl de Mahallah, 400 derhams;

Celui de Jérusalem, 800 derhams;

Celui de Damiette, 330 derhams. (*Guide du Kâteb*, fol. 129 r°.)

Le ratl se compose de 129 derhams[1] (Djirdjis). — *Les poids et les mesures de capacité en usage en médecine.* Sache que le ratl arabe se compose de 12 onces et l'once de 10 derhams. C'est là le ratl de l'ʿIrâq[2]. — Le ratl *roûmy* est de 9 onces. Le ratl d'Antâlyah compte 96 darakhmy[3]. — Le ratl absolu (*motlaq*) a 20 onces[4]. — Le ratl est de 12 onces. Un ratl *roûmy* se compose de 9 onces. (El ʿAntary, Escurial 844.)

Le *nésâb* ou *minimum* imposable des produits du sol est de 5 *wasq*, équivalant à 1,600 ratls de Baghdâd ou, au (poids) de Damas, à $346\frac{2}{3}$ ratls[5]. *Er-Râféy.* — Ce dernier nombre est de $342\frac{6}{7}$ ratls, puisque le ratl de Baghdâd est de $128\frac{4}{7}$ derhams[6]. Il y a aussi des savants qui rejettent les $\frac{4}{7}$[7] et d'autres selon lesquels il faut compter 130 der-

[1] Voir note 5, p. 381 (20 du tirage à part).

[2] Sur ce ratl de 120 derhams ou plutôt *darakhmy*, voir note 6, p. 381 (20 du tirage à part).

[3] 96×3 gr. 3105 = 317 gr. 808 ou le ratl *roûmy* = $102\frac{6}{7}$ derhams = 72 metqâls.

[4] Le copiste n'aurait-il pas, dans cette phrase, écrit *ratl* pour *mann*? J'ignore d'ailleurs la valeur de ces 20 onces.

[5] $1,600 \times 130 = 346\frac{2}{3} \times 600$.

[6] $1,600 \times 128\frac{4}{7} = 342\frac{6}{7} \times 600$.

[7] Ce sont les docteurs mâlékites.

hams[1]. *En-Nawawy.* (*Menhâdj et-tâlebin*, édition Van den Berg, vol. I, p. 238.)

Année 489 de l'hég. Les Francs prirent aussi (dans la *Sakhrah*) un *tennoûr* (grande lampe) d'argent qui pesait 40 ratls de Syrie[2]. (*Hist. ar. des Croisades*, *Kâmel* d'Ebn el-Atîr, t. I, p. 199.)

Année 489 de l'hég. Les Francs enlevèrent de la chapelle de la Sakhrah plus de 40 lampes d'argent, chacune du poids de 3,600 dirhems[3]. (*Hist. ar. des Croisades*, *Kâmel*, t. I, p. 199.)

L'auteur du *Kétâb el djawâher* dit ensuite : « Le ratl se compose de 128 derhams, au dit derham[4]; » ce qui, d'après lui, fait le ratl de 3 onces et $\frac{1}{5}$ d'once, des onces légales[5], et le nombre des grains contenus

[1] C'est le chiffre adopté par Er-Râfe'y. On sait qu'En-Nawawy, comme on le voit encore ici, a préféré pour le ratl de Baghdâd 128 $\frac{4}{7}$ derhams.

[2] Le ratl de Syrie pesant 600 derhams, nous aurons 600 × 40 × 3 gr. 0898 = 74 k. 155,2.

[3] 3,600 derhams (ou 6 ratls de Syrie) = 11 k. 123,28.

[4] C'est-à-dire au derham légal dont les 40 font une once. On sait que les Mâlékites donnent 128 derhams à leur ratl; mais ce derham pèse-t-il 3 gr. 0898 ou 3 gr. 3105? *That is the question.* Dans le premier cas, on aura pour ce ratl 395 gr. 4944 et il ne sera guère inférieur à celui des Hanafites. Dans le second cas, son poids serait de 423 gr. 744 ou de 137 $\frac{1}{7}$ derhams (de 3 gr. 0898), ce qui représente le ratl du Maghreb d'après le Métropolitain de Nésibe. Les Mâlékites, plus rigides observateurs de la loi que les sectateurs des trois autres rites, pourraient très bien avoir adopté le derham le plus pesant. On n'ignore pas que le derham de 3 gr. 3105 est précisément en corrélation avec le metqâl de 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$ auquel les sévères Almohades conformèrent le poids de leurs monnaies d'or.

[5] 40 × 3 $\frac{1}{5}$ = 128.

dans ce ratl sera, en grains d'orge, de 7,374 grains et $\frac{8}{100}$ de grain[1]....

Revenons au rapport du ratl... Je dis donc : Le texte du *Kétâb el djawâher* implique clairement que le poids du ratl légal est, en derhams légaux, de 128 derhams, ainsi qu'on l'a vu plus haut. Le ratl légal pèsera donc d'après cela, en grains d'orge, 7,374 grains et $\frac{8}{10}$ de dixième de grain[2]...

Reparlons maintenant du derham dont les trois ont le poids du dînâr d'or et qui se compose de 27 grains $\frac{4}{10}$ de grain, $\frac{3}{10}$ de dixième de grain et $\frac{1}{3}$ de dixième de dixième de grain[3], et multiplions-le par 20. Nous aurons le nombre de grains que doit contenir notre once, car elle se compose de 20 de ces derhams dont chacun est le $\frac{1}{3}$ du dînâr d'or[4]; ce nombre sera de 548 $\frac{6}{10}$, $\frac{6}{10}$ de dixième et $\frac{2}{3}$ de dixième de dixième pour notre once[5]. Nous multiplierons ensuite par 16 pour obtenir le montant de notre ratl actuellement en usage : ce qui donnera 8,778 $\frac{6}{10}$, $\frac{6}{10}$ de dixième et $\frac{2}{3}$ de dixième de dixième[6]...

[1] 128 × 57,61 (Voir sous *Habbah*) = 7374.08.

[2] Ce grain sera de o gr. o53633 $\frac{41}{823}$ ou de 0,05746 $\frac{2294}{5761}$ suivant qu'on adoptera pour le derham mâlékite 3 gr. 0898 ou 3 gr. 3105.

[3] Soit 27.43 $\frac{1}{3}$.

[4] Ebn el Khatib dit aussi que l'once de Grenade est égale à 6 $\frac{2}{3}$ dinârs, c'est-à-dire à 4.729285 $\frac{5}{7}$ × 6 $\frac{2}{3}$ = 31 gr. 528571 $\frac{3}{7}$. Voir 1re partie, p. 351.

[5] 27.43 $\frac{1}{3}$ × 20 = 548,66 $\frac{2}{3}$. 548,66 $\frac{2}{3}$ × 0,05746 $\frac{2294}{5761}$ = 31 gr. 5285 $\frac{5}{7}$. Voir la note précédente et la note 5 ci-dessus.

[6] 548,66 $\frac{2}{3}$ × 16 = 8778, 66 $\frac{2}{3}$; 8778,66 $\frac{2}{3}$ × 0,05746 $\frac{2294}{5761}$ = 504 gr. 4571428 $\frac{4}{7}$ = 31 gr. 528571 $\frac{3}{7}$ × 16. Cette valeur se rap-

Quant à ce que dit El Djawhary dans son *Tâdj*... (voir son *Oqyah*). (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

Revenons à l'évaluation de notre once en multipliant le $\frac{1}{3}$ du dînâr d'or, quel que soit le nombre de ses *habbah*, par 20, afin d'obtenir notre once qui a cours actuellement, et à la multiplication de cette once par 16, pour avoir le ratl en usage à notre époque...

Après cela, nous prendrons le $\frac{1}{3}$ du dînâr qu'Ebn ʿAtiyah a également mentionné, et nous le multiplierons par 20 pour obtenir l'once actuellement en usage, et ce dernier produit par 16, afin d'avoir le ratl en usage aussi. Le ratl ayant cours sera ainsi, en *habbah* qui composent le poids du dînâr, de 7,680 *habbah*[1], et l'once, de 480 *habbah*. (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

Le ratl de Baghdâd se compose de 130 derhams; ce qui fait un demi-mann. — Suivant quelques-uns, le ratl de Baghdâd pèse 130 derhams, soit un demi-mann. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

Les ratls de Séville sont de 16 onces de 10 derhams chacune. (Biographie d'Ebn Zohr d'après Ebn Abi Osaybeʿah, *apud* Gayangos, *Moh. Hist.*, I, Appendice, VIII.)

Le ratl des Génois est appelé *lira*, et il est exactement pareil au (ratl) mesry[2]. (El ʿOmary ebn Fadl

proche de celle (494 gr. 368) donnée par Ebn Abi Osaybeʿah au ratl de Séville. Voir plus loin. Elle serait absolument la même, si le dinâr visé par Ebn 'Atiyah ne pesait que 4 gr. 6347.

[1] $\frac{72}{3} \times 20 \times 16 = 7680$.

[2] Cette assertion d'Ebn Fadl Allah ne paraît pas exacte. Le ratl

Allah, *Condizioni degli stati cristiani dell' Occidente*, texte et traduction de M. Amari.)

Le ratl de Constantinople (*Qostantiny*) est pareil au ratl mesry. (*Masâlek el absâr*, par Ebn Fadl Allah, ms. de Paris, ancien fonds arabe n° 583, *Extrait* communiqué par M. Amari.)

Le ratl de l'Inde, qui porte le nom de *sir*, pèse 70 metqâls qui, estimés en derhams d'Égypte, en valent 102 $\frac{2}{3}$[1]. 40 *sir* forment un mann[2]. On ne connaît pas dans l'Inde la méthode de mesurer les grains. (Quatremère, *Notices et extraits des mss.*, t. XIII, p. 212, ms. ar. n° 583, Ebn Fadl Allah.)

Tous ces grains se vendent au ratl. Il faut 100 de ces ratls pour former une charge d'âne.

Le ratl de Sérây (dans le Kiptchak) pèse 330 dirhems. (*Ibid.*, p. 287.)

mesry pèse, comme nous le savons, 444 gr. 9312. Or la livre de Gênes, petit poids, ne pèse que 316 gr. 75, d'après M. Desimoni, et la livre gros poids pèse 476 gr. 496 suivant les calculs de M. le Chev. P. Rocca.

[1] 102 $\frac{2}{3} \times 3{,}0898 = 317$ gr. 2194 $\frac{2}{3}$ ou le *sir*. $\frac{317{,}2194\,\frac{2}{3}}{70} =$ 4 gr. 5317 $\frac{1}{11}$ pour le metqâl de l'Inde. Si l'on prenait pour base du calcul le metqâl mesry (voir Ed-Dahaby), on aurait 4 gr. 6347 $\times$ 70 = 324 gr. 429 = 105 derhams de 3,0898. $\frac{3{,}0898 \times 102\,\frac{2}{3}}{4{,}6347} =$ 68,940271. Ebn Fadl Allah n'aurait-il pas fait un chiffre rond de 70 metqâls ?

[2] Les 40 *sir* = 317 gr. 2194 $\frac{2}{3} \times 40 =$ 12 k. 688,7786 $\frac{2}{3}$. D'après Ebn Batoûtah (Voir sous *Mann*), le mann de Dehly = 25 ratls mesrys = 3,600 derhams = 11 k. 123,28. D'où l'on aurait pour le *sir* 90 derhams, soit 278 gr. 08 $\frac{1}{2}$, et pour le metqâl 3 gr. 9726. Les deux voyageurs ne sont donc pas d'accord.

Dans la partie du pays de Roûm (Asie Mineure) soumise aux émirs turcs de la famille de Djinghiz Khân, le ratl diffère suivant les provinces; le plus fort pèse environ 12 ratls, poids d'Égypte, et le plus léger, 8 ratls. (*Ibid.*, p. 335.)

Le ratl de Kerminan (capitale Koutaïah) contient, suivant le taux fixé, 3,120 dirhems. (*Ibid.*, p. 356.)

Le ratl de la principauté de Tinghizlou est environ 7 ratls, mesure d'Égypte. (*Ibid.*, p. 359.)

Le ratl de la principauté de Tawâza est absolument identique à celui du pays de Kerminan. (*Ibid.*, p. 359.)

Le ratl de la principauté de Kastamouniah forme environ 16 ratls, mesure d'Égypte. (*Ibid.*, p. 362.)

Le ratl de la principauté de Qâwiâ est absolument le même que dans le pays de Kastamouniah. (*Ibid.*, p. 364.)

Le ratl de la principauté de Brousse est le même que dans le pays de Kerminan. (*Ibid.*, p. 365.)

Le ratl de la principauté d'Akbara (probablement Aqséraï) contient 8 ratls, mesure d'Égypte. (*Ibid.*, p. 365.)

Le ratl de la principauté de Marmara contient 4 ratls, mesure d'Égypte.

Le ratl de la principauté de Nicée est le même que dans la province de Magnisia. (*Ibid.*, p. 367.)

Le ratl de la principauté de Magnisia est absolument le même que dans la principauté de Nicée, ou, au moins, en approche beaucoup. (*Ibid.*, p. 368.)

Le ratl de la principauté de Berki équivaut à 16 ratls, mesure d'Égypte. (*Ibid.*, p. 369.)

Principauté de Foûkeh. Même ratl que celui du pays de Kermian. (*Ibid.*, p. 370.)

Principauté d'Antalia. Le ratl contient 4 ratls, mesure d'Égypte. (*Ibid.*, p. 372.)

Principauté de Karasar (ou Kara Hisar). Le ratl est le même qu'à Antalia. (*Ibid.*, p. 372.)

Le ratl indien en fait 20 du Maghreb et 25 de Mesr[1]. (Ebn Batoûtah, t. III, p. 382.)

Quant au ratl de Dehly, il fait 20 ratls du Maghreb. (*Ibid.*, t. IV, p. 210.)

Le ratl d'Égypte est de 12 onces. (*Ibid.*, t. IV, p. 336.)

Le ratl de Syrie fait 3 ratls du Maghreb[2]. (*Ibid.*, t. IV, p. 336.)

Le ratl est de 128 derhams et $\frac{4}{7}$ de derham[3]. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne, par Mohammad ebn Isma'il.)

Le *ratl*, qu'on prononce aussi *retl*, est de 12 onces; l'once de 40 derhams. — (Le verbe) *ratala* signifie *peser une chose pour en connaître le poids.* (*Qâmoûs.*)

[1] 25 ratls mesrys de 144 derhams = 3,600 derhams; d'où, pour le ratl du Maghreb, 180 derhams, chiffre en désaccord avec celui donné par Eliyâ et El Djabarty.

[2] En adoptant 180 derhams pour le poids du ratl du Maghreb, on aurait pour le ratl de Syrie 540 derhams seulement, alors que généralement on lui en attribue 600. Il faudrait 3 $\frac{1}{3}$ pour avoir la parité; peut-être le copiste a-t-il omis la fraction. 3 $\frac{1}{2}$ ratls du Maghreb de 137 $\frac{1}{7}$ (Eliyâ) donneraient 480 derhams ou le ratl syrien de l'*Oqiânos*, d'Alep, Dâhéry, de Meyyâfâréqin, etc.

[3] C'est le ratl de Baghdâd = 397 gr. 26.

C'est l'étalon معيار du poids de 12 onces; chaque once se compose de 10 derhams. — Suivant l'explication du commentateur, il y a deux sortes de ratl : l'un, le ratl syrien, qui est conforme à la définition donnée par l'auteur; il est de 480 derhams; et l'autre, celui de Baghdâd, qui équivaut à 128 derhams et $\frac{4}{7}$ de derham. Le détail en a été donné ci-devant à l'article *Makkouk*. Fin. — Tu dis : « J'ai un ratl de beurre », c'est-à-dire 12 onces. L'once se compose de 40 derhams. (*Oqiânos.*)

(Sous *Makkouk.*) Le ratl est égal à 12 onces; l'once, à 1 estâr et $\frac{2}{3}$ d'estâr; l'estâr, à 4 $\frac{1}{2}$ metqâls; le metqâl, à 1 derham et $\frac{3}{7}$ de derham[1]. (*Qâmoûs*, *Oqiânos.*)

Le ratl de Baghdâd est, suivant En-Nawawy, de 128 derhams et $\frac{4}{7}$ de derham. (Ebn Qâsem, *Commentaire* d'Abou Chodjâ', Keijzer, *Précis de jurisprudence musulmane* selon le rite châfé'ite.)

Il y a eu divergence d'opinions sur l'évaluation du ratl[2]. Quelques-uns ont dit que le poids en était de 128 derhams[3]. Abou 'Obayd[4] s'est exprimé ainsi : « Le *sâ'* du Prophète est, comme je te l'ai fait savoir,

[1] Dans ce passage, le ratl visé par le *Qâmoûs* est encore celui de Baghdâd de 90 metqâls = 128 $\frac{4}{7}$ derhams. En effet, $4\frac{1}{2} \times 1\frac{2}{3} \times 12 = 90$.

[2] Il s'agit du ratl légal.

[3] C'est le ratl des Mâlékites.

[4] Abou 'Obayd el Qâsem ebn Sallâm, de Baghdâd, est compté parmi les docteurs qui étudièrent la jurisprudence sous Ech-Châfé'y. Il fut au service d''Abd Allah ebn Tâher. En l'année 219 de l'hég., il se rendit à la Mekke où il mourut en 224 ou 223, âgé de soixante-sept ans. Voir aussi 1re partie, p. 35, note 1.

de 5 $\frac{1}{3}$ ratls; le *meudd* en est le quart. Cela, à notre ratl qui pèse 128 derhams *poids de sept;* ce qui veut dire que chaque 10 de ces derhams pèsent 7 metqâls. Ce sont les derhams *kayl*[1], suivant ce qui a été mentionné précédemment. D'autres ont dit que le ratl était de 130 derhams *kayl*[2]. » (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 27-28; S. de Sacy, traduction, p. 43-44.)

Abou Djaʿfar Ahmad ebn Nasr ed-Daoûdy a dit : « Le ratl est, au dire de tous, égal à un demi-mann et le mann, à 260 derhams *kayl*[3]. Suivant quelques-uns, il se compose de 12 onces pesant chacune 10 $\frac{2}{3}$ derhams, ce qui fait 128 derhams. C'est le ratl de l'ʿIrâq et de Baghdâd; c'est aussi le ratl *folfoly*[4]. » Spécialement on raconte qu'Abou Djaʿfar ed-Daoûdy, ayant été interrogé sur le poids du *meudd* du Prophète, répondit : « 17 onces et $\frac{2}{3}$ de derham. » Or si tu divises cette quantité par 1 $\frac{1}{3}$ ratl, poids reconnu par l'ensemble des premiers musulmans (*idjmâʿ*) pour être celui du *meudd*, nous aurons nécessairement pour le poids du ratl 12 onces et $\frac{4}{5}$

[1] دراهم الكيل littér. « les derhams de la mesure ou du mesurage », c'est-à-dire servant à évaluer en derhams les mesures de capacité. C'est au poids, en effet, que les musulmans, à l'imitation des Romains, ont évalué ces mesures.

[2] C'est le ratl de Baghdâd égal à 401 gr. 674.

[3] C'est, comme on le voit, le double du ratl de Baghdâd de 130 derhams.

[4] Cette phrase me parait se rapporter à l'énoncé d'Ed-Daoûdy, d'après lequel le ratl est égal à la moitié d'un mann de 260 derhams. Si, d'après le *Guide du Kâteb* et El Djabarty, le ratl *folfoly* ou « du poivre » pèse 150 derhams, Ebn Hauqal ne lui donne que 130 derhams, soit 12 onces de 10 $\frac{5}{6}$ derhams.

d'once[1]. Ce qui fait par conséquent 128 derhams *kayl*. Selon d'autres, il est de 11 onces, $\frac{1}{3}$ d'once et $\frac{2}{3}$ de tiers[2] d'once; et l'once, du poids de 10 derhams *kayl;* ce qui donne 115 $\frac{5}{9}$ derhams. (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 28-29; S. de Sacy, traduction, p. 44.)

An 400 de l'hég. 25 ratls, au ratl *folfoly*[3], de débris de laine pour l'éclairage des lampes de la mosquée, 1 dînâr. (Maqrîzy, *Description de l'Égypte*, t. II, p. 274.)

El Achraf Khalil ebn Qélâoûn (689-693) ayant fait mettre le séquestre sur les biens de l'émir Tarantây, on trouva dans sa maison, en espèces d'or, 600,000 dînârs et, en argent, 17,100 ratls mesrys[4], qui font plus de 170 qentârs, sans compter les vases. (Maqrîzy, *Description de l'Égypte*, t. II. p. 387.)

Abou Mohammad ebn Abi Zayd[5] a dit : « Le ratl de Baghdâd est de 128 derhams. » — Le ratl de Baghdâd se compose de 90 metqâls de Baghdâd[6].

[1] $12 \frac{4}{5} \times 1 \frac{1}{3} = 17 \frac{1}{15} =$ 17 onces de 10 derhams et $\frac{2}{3}$ de derham.

[2] Le texte arabe publié par Tychsen porte bien « $\frac{2}{3}$ de tiers » ou $\frac{2}{9}$, ce qui est exact. Par contre, il a imprimé ensuite erronément « $\frac{2}{7}$ » au lieu de $\frac{2}{9}$. S. de Sacy a par inadvertance lu et traduit $\frac{1}{2}$ de $\frac{1}{3}$, c'est-à-dire $\frac{1}{6}$. $10 \times 11 \frac{5}{9} = 115 \frac{5}{9}$; mais ce nombre de derhams ne répond à aucun ratl connu.

[3] $25 \times 150 =$ 3,750 derhams = 11 k. 586,75.

[4] $17,100 \times 144 =$ 2,462,400 derhams = 7,608 k. 323,52, soit, à 0 fr. 22 le gramme, 1,673,831 fr. 17 cent.

[5] C'est l'auteur de la *Résâlah*, dont le commentaire intitulé *El Menhâdj* nous a déjà fourni quelques citations. Voir note 3, p. 380 (15 du tirage à part).

[6] Égaux à 128 $\frac{4}{7}$ derhams = 397 gr. 26.

chaque metqâl pesant, suivant ce que nous avons mentionné pour le (metqâl) de Baghdâd, 75 $\frac{1}{2}$ *habbah* de l'Andalos[1]. Le ratl de l'Orient المشرق dépasse donc celui de l'Andalos de 5 derhams de l'Andalos et $\frac{21}{44}$ de derham de l'Andalos[2]. Les habitants de l'Orient ont aussi divisé leur ratl en 20 *estâr;* chaque estâr est de 4 $\frac{1}{2}$ metqâls, de leurs metqâls. (Le qâdy Abou ʿAbd Allah ebn Moʿâḍ, ms. ar. de la bibliothèque de l'Université de Gênes, F. 1. 8.)

Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs. Le ratl est égal à 12 onces. — Le ratl est égal à 12 onces, soit 128 $\frac{4}{7}$ derhams. Le ratl est de 12 onces; exprimé en estârs, il égale 20 estârs; en metqâls, 90 metqâls; en derhams, 128 $\frac{4}{7}$ derhams. — Tâbet ebn Qorrah, de Harran[3], a dit : « Le ratl roûmy est de 7 onces[4]. » Le ratl pris en général (*motlaq*) est de 12 onces, qui font 24 *estâr*[5].

[1] On aura pour cette *habbah* de l'Andalos $\frac{4.414}{75\ \frac{1}{2}}$ = 0 gr. 05846 $\frac{54}{151}$.

[2] Le derham de l'Andalos pesant 2 gr. 207 pour l'auteur (voir 1re partie, p. 355), nous aurons 2 gr. 207 × 5 $\frac{21}{44}$ = 12 gr. 088 $\frac{13}{44}$; en retranchant ce nombre de 397 gr. 26, on aurait pour ce ratl de l'Andalos 385 gr. 171 $\frac{31}{44}$, lesquels, divisés par 2 gr. 207, donnent pour quotient 174 $\frac{23}{44}$ derhams de l'Andalos. D'où il suit que le ratl de Baghdâd de 90 metqâls ou 128 $\frac{4}{7}$ derhams = 174 $\frac{23}{44}$ + 5 $\frac{21}{44}$ = 180 derhams de l'Andalos.

[3] Tâbet ebn Qorrah, qui occupe un des premiers rangs parmi les médecins traducteurs, naquit à Harrân en l'année 826 de notre ère et mourut en l'année 901. Cf. Dr Leclerc, I, p. 168 et suiv.

[4] Peut-être faut-il lire 9 avec El ʿAntary (Escurial 844) et Ez-Zahrâwy.

[5] Il s'agit sans doute pour le médecin de Harrân de l'estâr égal à

Sur les mesures et les poids légaux des Arabes. Le ratl est un demi-mann. Le mann a un poids de 257 [et $\frac{1}{7}$][1] derhams; en metqâls, de 180 metqâls, et en onces, de 24 onces. (*Madjmoû'ah fi'l hésâb*, 3e et 4e sections.)

Le ratl est égal à 130 derhams et, a-t-il été dit, à 120 derhams[2]. (Feuille de garde du n° 1014, suppl. ar. de la Bibliothèque nationale.)

Le ratl est égal à 12 onces, — et à 91 metqâls. (*Er-résâlah ech-chamsiyah*, fol. 25 r°.)

Ebn Fadl Allah a dit : « Le ratl *mesry* se compose de 12 onces; l'once, de 12 derhams. » (Es-Soyouty, *Heusn el mohâdarah*, 2e partie, p. 174.)

An 398. Mesr. La croix qu'El Hâkem obligea les chrétiens à porter à leur cou pesait 4 ratls, poids mesry[3]. (Es-Soyouty, *ibid.*, 2e partie, p. 152.)

Le ratl est égal à 130 derhams ou soit 20 *estâr*, à raison de 6 $\frac{1}{2}$ derhams l'*estâr*. (*Moultaqa*, p. 141.)

Le ratl de l''Irâq se compose de 20 *estâr;* l'estâr, de 6 $\frac{1}{2}$ derhams. Le ratl de Médine compte 30 *estâr*[4]. (*Moultaqa*, p. 150.)

Quant à leur empreinte spéciale, chaque pays et

4 metqâls-darakhmy; ce qui fait pour le ratl 96 darakhmy, c'est-à-dire le ratl *roûmy* = 317 gr. 808.

[1] La fraction que j'ai placée entre crochets a été évidemment omise par le copiste, comme la suite de la phrase le prouve. L'auteur fait de nouveau mention ici du ratl de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams ou 90 metqâls.

[2] Cette évaluation nous a déjà été donnée par El 'Antary; ce ratl représenterait celui de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams.

[3] Soit 1 k. 779,7248.

[4] Ce qui donne pour le ratl de Médine 195 derhams.

chaque ville ont pour le commerce des rotls conventionnels qui se distinguent en plus ou en moins. Les habitants de la Syrie surtout ont des rotls spéciaux... Le rotl de Chayzar renferme 684 drachmes et 12 *oukias*, et l'oukia contient 57 drachmes; il a été établi par les Banou Munkid[1].

Le rotl de Haleb ou Alep renferme 756 drachmes, et son oukia, 63 drachmes.

Le rotl de Damas renferme 600 drachmes, et son oukia, 50 drachmes.

Le rotl de Hims renferme 794 drachmes, et son oukia, 67 drachmes et 1 grain $\frac{2}{3}$[2].

Le rotl de Hamâh renferme 660 drachmes, et l'oukia, 55 drachmes.

Le mann renferme 260 drachmes, et le rotl de Baghdâd renferme la moitié d'un *mann*.

Le rotl d'El Maarra est le même.

Le rotl d'Égypte et du Caire renferme 144 drachmes, et son oukia, 12 drachmes. (Behrnauer, *Notice sur la charge de Muhtasib par le cheikh An-na-brâwi, Journal asiatique*, octobre-novembre 1860.)

Le (nom de) ratl se donne d'une manière générale et en commun à trois poids : celui de la Mekke, celui de Médine et celui de l'ʿIrâq. Le (ratl) de l'ʿIrâq est la moitié du (ratl) de la Mekke et les deux tiers du (ratl) de Médine. Ce qui est notoire c'est que le ratl de l'ʿIrâq est égal à 91 metqâls. Ainsi l'a men-

[1] Ils furent seigneurs du château de Chayzar, près de Hamâh, depuis l'année 414 jusqu'à l'année 552 de l'hégire.

[2] Il y a là une erreur évidente : $\frac{794}{12} = 66\frac{1}{6}$.

tionné notre cheikh el Bahây et le *martyr*, que Dieu soit satisfait de lui! dans la *Dekra*, ainsi que le *docteur*, dans l'examen de *l'ablution complète* et de l'aumône donnée à l'occasion de la fin du jeûne; toutefois il a mentionné dans l'examen de la quotité imposable des céréales, dans le *Montaha* et le *Tahrîr*, que le ratl de l'ʿIrâq est égal à 128 derhams et $\frac{4}{7}$ de derham; ce qui fait 90 metqâls. La même mention a été faite par Ahmad ebn ʿAly[1], (un des jurisconsultes) du commun, dans le *Kétab el hâwy*. Il a rapporté la première évaluation à la généralité. Mais il y a apparence que c'est là une distraction de sa part, que Dieu soit satisfait de lui! Arrivé à ce passage, il examinait leurs livres et suivait leurs opinions, oubliant qu'il se contredisait dans d'autres endroits et qu'il était en contradiction avec les *traditions* et les *dires* des autres compagnons (du Prophète). Ainsi, dans le premier cas, le ratl de l'ʿIrâq est de 130 derhams et, dans le second, de 128 derhams et $\frac{4}{7}$ de derham; le ratl de Médine est, suivant la première opinion, égal à 195 derhams, et celui de la Mekke, à 260 derhams. Dans la seconde hypothèse, le ratl de Médine contient 192 derhams et $\frac{6}{7}$; le ratl de la Mekke, 257 derhams et $\frac{1}{7}$; tout cela, conformément à ce que nous avons exposé dans l'avant-propos relativement au rapport qui existe entre le metqâl et le derham. (Mohammad Bâqer, fol. 5 vº, 6 rº.)

Le ratl de l'ʿIrâq est égal à 68 $\frac{1}{4}$ metqâls *sayrafy*.

[1] Les noms El Bahây (Bahâ ed-dîn) et Ahmad ebn ʿAly sont insuffisants pour déterminer à qui ils s'appliquent. Il m'est aussi im-

puisqu'il se compose de 91 metqâls *char'ys* (légaux)[1]. (Mohammad Bâqer, fol. 10 v°.)

Le rotl *éraki* (de l'ʿIrâq) est égal à 130 dirhems de 48 grains. (Querry, *Droit musulman chiʿite*, t. I, p. 172, note 1.)

Le rotl *mèdini* (de Médine) équivaut à 1 $\frac{1}{2}$ rotl *éraki*[2]. (Querry, *ibid.*, t. I, p. 172, note 2.)

Le ratl équivalait alors (du temps des quatre imâms orthodoxes) à 130 derhams ou, suivant quelques jurisconsultes, à 128 derhams et $\frac{4}{7}$ de derham. (*Reudd el mohtâr*, I, p. 107.)

Le ratl se compose de 130 derhams. (*Reudd el mohtâr*, CC. I, p. 76.)

Ratl mesry, 144 derhams;

Ratl de Syrie, de Tripoli et de Damas, 600 derhams;

Ratl de Damiette, 330 derhams;

Ratl d'Antioche, 1,560 derhams;

Ratl *djazîry* (du Djezîreh, Mésopotamie), 162 derhams;

Ratl de Bedjâyah (Bougie), 33 ratls mesrys, 4,752 derhams;

Ratl d'ʿAlâyah[3], 180 derhams;

possible de donner des renseignements sur les ouvrages cités par Mohammad Bâqer; Hâdji Khalifah n'en mentionne aucun.

[1] Le metqâl *sayrafy* est donc égal à 5 gr. 885 $\frac{1}{7}$.

[2] On voit que ces valeurs sont conformes à celles fournies par Mohammad Bâqer, qui appartient, comme l'auteur du *Charâyéʿel islâm*, traduit par M. Querry, à la secte chiʿite. Toutefois mon savant collègue attribue au derham un poids de 2 gr. 52.

[3] العلاق, qu'on lit dans le manuscrit, est évidemment une erreur

Ratl de Siwâs, 1,440 derhams;

Ratl de Ramleh, 743 derhams;

Ratl layty, 200 derhams;

Ratl maymoûny, 168 derhams;

Ratl Istamboûly (de Constantinople), 876 derhams;

Ratl de Baysân, 900 derhams;

Ratl d'Alep, de Hamâh et de Maʿarrah, 720 derhams;

Ratl *fayyoûmy* (du Fayyoûm)[1], 150 derhams;

Ratl du Maghreb, 127 $\frac{1}{7}$ derhams[2];

Ratl d'Acre, 950 derhams;

Ratl qostantîny (de Constantinople?), 158 derhams;

Ratl de France et des Francs, 128 derhams;

Ratl d'ʿAdjloûn, d'Osyoût, de Tablâ et de Tahtâ, 1,000 derhams;

Ratl de Foûwwah, 360 derhams;

Ratl de Baghdâd, d'après la vérification d'Abou Ishâq, 130 derhams;

Ratl Istâmbouly (de Constantinople) et *roûmy*, 176 derhams;

Ratl *roûmy*, 102 $\frac{6}{7}$ derhams;

de copiste, et il faut lire العلائى (d'ʿAlâyah) avec le *Guide du Kâteb*. Cf. note 3, p. 262 ci-après.

[1] Au lieu de *qomawy* que porte la manuscrit de Paris, je lis *fayyoûmy*, avec le manuscrit du Caire; comp. ci-devant le *Guide du Kâteb*, qui donne 150 derhams au ratl du Fayyoûm. La leçon du manuscrit du Caire paraît donc préférable.

[2] Il faut lire 137 $\frac{1}{7}$.

Ratl Azroûmy et Djoûzy[1], 320 derhams;

Ratl de Mahallah, 400 derhams;

Ratl Djarouy, 312 derhams;

Ratl Dâhéry, 480 derhams;

Ratl de Tripoli, 630 derhams;

Ratl de Baghdâd, suivant la vérification d'En-Nawawy, 130 derhams;

Ratl de Jérusalem, de Naplouse, ʿAtéky et de Baʿalbakk, 800 derhams;

Ratl de Samanoûr et de Samandar, 300 derhams;

Ratl de Tahâ, 1,200 derhams;

Ratl Lakhmy?, Khatkâry et des habitants de Mérou, 2,400 derhams[2];

Le ratl *bondoqy* (de Venise), 102 derhams;

Le ratl *qaʿy* (de l'étain) et *folfoly* (du poivre), 150 derhams;

Le ratl de Fâs (Fez), de Télemsân et de Tunis, 160 derhams. (El Djabarty, *Tableau des valeurs en derhams des ratls de différents pays.*)

Le ratl se compose de 12 onces. — Bien que le ratl syrien soit de 600 derhams, il n'en contient, par rapport au *mesry*, que 592 $\frac{1}{2}$[3]. (El Djabarty, *Roy. asiatic Society*, mai 1878, p. 12 du tirage à part.)

[1] Le manuscrit du Caire écrit *el azroûhy* et *el djazary*.

[2] Dans le manuscrit du Caire on lit : Le Lakhmy, le Khankâry (ou Khankâdy) et (celui) des habitants d'El ʿOrfah, 2,400 derhams.

[3] 600 : 592,5 :: 100 : x = 98,75. Précisément, Ebn Fald Allah (*Masâlek el absâr*, ms. ar., anc. f., n° 583) dit que « 100 metqâls syriens se réduisent au Caire à 98 $\frac{3}{4}$ metqâls et qu'il en est de même des derhams ». *Communiqué par M. le prof. Amari.*

Le ratl de Baghdâd est, suivant l'évaluation préférée par le cheikh En-Nawawy, de 128 derhams et $\frac{4}{7}$ de derham; ce qui, en metqâls légaux, fait 90 metqâls, et, en metqâls mesrys, 85 $\frac{2}{3}$ et $\frac{1}{7}$ du tiers d'un metqâl. Le ratl mesry se compose de 144 derhams, poids équivalant, en metqâls mesrys, à 96 metqâls et, en (metqâls) légaux, à 100 (metqâls) et $\frac{4}{5}$ de metqâl. Le ratl mesry comprend donc 1 ratl de Baghdâd et $\frac{3}{5}$ du cinquième d'un ratl; et les 25, au ratl mesry, en représentent 28, au ratl de Baghdâd.

Sur des ratls et quantités de convention. Au nombre des ratls sont :

Le ratl des habitants d'ʿOrfah, de 2,400 derhams;
Le ratl d'Antioche, de 1,560 derhams;
Le ratl de Tahâ, de 1,200 derhams;
Le ratl d'Osyoût et de Tahtâ, de 1,000 derhams;
Le ratl de Jérusalem, de 864 derhams;
Le ratl d'Alep, de 720 derhams;
Le ratl de Tripoli, de 630 derhams;
Le ratl de Damas, de 600 derhams;
Le ratl de Mahallah, de 400 derhams;
Le ratl de Foûwwah, de 360 derhams;
Le ratl de Damiette, de 330 derhams;
Le ratl de Samanoûd[1], de 300 derhams;
Le ratl *harîry?*[2] (de la soie), de 162 derhams;
Le ratl de Fez et de Tunis, de 160 derhams;

[1] C'est sans doute ainsi qu'il faut lire dans El Djabarty, au lieu de Samanoûr.

[2] El Djabarty écrit *djazîry*.

Le ratl *folfoly* (du poivre) et le ratl *qaʿy* (de l'étain), de 150 derhams;

Le ratl des Francs, de 128 derhams;

Le ratl *roûmy*, de 102 $\frac{6}{7}$ derhams.

(Ed-Dahaby, *Roy. asiatic Society*, t. XIV, 2e partie.)

Poids d'un ratl *wâfy* en verre, du Musée du Louvre, 840, LP. 2,078 = 437 grammes[1].

Voir le tableau des différents ratls à la fin de cette partie.

رطيلة *rotaylah.*

La *rotaylah* pour le pesage de la soie est de 225 derhams[2]. (El-Djabarty.)

La *rotaylah* pour la soie est de 324 derhams[3]. (Ed-Dahaby.)

رمية *ramyah.*

La *ramyah* est égale à 2 qîrâts[4]. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb.*)

سامونا *sâmoûnâ* (Bodl., ساموتا *sâmoûtâ*),
شامونة *châmoûnah* (Yohanna ebn Sérâfioûn).

Le poids de la *sâmoûnâ* est d'un *gharama* (gramme) et demi[5]. (Ez-Zahrâwy.)

[1] On voit que ce ratl, provenant très probablement d'Égypte, se rapproche beaucoup du ratl mesry égal à 444 gr. 9312.

[2] Soit 695 gr. 205. Dans la marge du manuscrit du Caire, on lit : « Nous avons vu dans l'énoncé d'une opinion émise par les cheikhs que *le* rataylah est de 129 $\frac{1}{2}$ derhams ».

[3] 1 k. 001,0952. Il est difficile de savoir lequel des deux auteurs nous donne le poids exact de la rotaylah.

[4] 0 gr. 1839 $\frac{1}{4}$ × 2 = 0 gr. 3678 $\frac{1}{2}$.

[5] 1 gr. 1035 × 1 $\frac{1}{2}$ = 1 gr. 65525 ou une demi-darakhmy. C'est

سامى صغير *sâmy saghîr*, petit sâmy.

Il est égal à 6 darakhmâs[1]. (El ʿAntary, Escurial 844.)

سطاطس *satâtos.*

Il égale 4 *darakhmy*[2]. (Ez-Zahrâwy.)

سطل *satl.*

Poids usités en médecine.... Satl, 6 derhams[3]. (Djirdjis, Escurial 844.)

[Le] *satl* équivaut à 2 *estâr*[4]. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

سطوج *sattoûdj.*

Sattoûdj. On dit aussi *tassoûdj*, ce qui est plus correct. Il (pèse) 2 *habbah* et demie. (Ez-Zahrâwy.)

aussi le poids qu'Yohanna ebn Sérâfioûn reconnaît à la *châmoûnah*, en disant que la *djawzah* (égale à 7 metqâls-darakhmy) pèse 14 *châmoûnah* (sic). Ailleurs cependant, il attribue à la bâqélâh *mesriyah* (égale à 2 gr. 207) 4 châmoûnah; d'où pour la *châmoûnah* 0 gr. 55175 seulement. Cf. sous *Bâqélâh*, *Djawzah* et *Sadfah* ou *Sarfah*.

[1] *Darakhmâs* me paraît représenter ici l'accusatif pluriel du grec δραχμή, c'est-à-dire δραχμάς. En effet, El ʿAntary donne le même poids de 6 *darakhmâs* au contenu de la paume de la main, lequel est égal, d'après Ez-Zahrâwy, à 6 *darakhmy* (= 19 gr. 863).

[2] Ez-Zahrâwy emploie le mot *darakhmyât*, dont la terminaison est, en arabe, celle des pluriels réguliers féminins. 4 *darakhmy* = 13 gr. 242 ou la moitié de l'once du Roûm.

[3] Le même auteur nous dit dans l'alinéa précédent que le contenu de la paume de la main égale 6 derhams, appelés par Ez-Zahrâwy *darakhmy*. C'est donc de *darakhmy* qu'il s'agit.

[4] Cette évaluation est supérieure à la précédente, l'*estâr* des médecins étant égal à 4 metqâls.

Quant à ce que dit El Djawhary dans son *Tâdj :* ... le *sattoûdj* est égal à 2 *habbah* (et la habbah à $\frac{1}{48}$ de derham)[1]... (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

Voir *Tassoûdj*.

سعبار *saᶜbâr.*

Saᶜbâr. Il se compose de 20 oboles[2]. (Ez-Zahrâwy.)

سفة *saffah.*

Une *saffah* des *sofoûf* de l'estomac[3], 2 metqâls. Dieu est plus savant. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

سقط *seqt*, ballot.

Le *seqt* de soie (*ebrisam*) est égal à 30 *manná* (*Kétab el hâwy,* fol. 17 r°) — ou à 1,200 *estâr* (*Ibid.*, fol. 18 r°). — 5,400 metqâls font 1 *seqt*, lequel égale 30 *manna*[4]. (*Ibid.*, fol. 18 r°.)

[1] D'après le même manuscrit, la *habbah* = 0 gr. 06437 $\frac{1}{12}$. Le *sattoûdj* est donc égal à 0 gr. 12874 $\frac{1}{6}$ ou à la moitié du qirât de 0 gr. 25748 $\frac{1}{3}$.

[2] Bien que le texte porte *oûlos*, il est évident qu'il faut lire *oboûlos*. — Les 20 oboles de 0 gr. 55175 = 11 gr. 035.

[3] D'après les dictionnaires, سَفَّة a, entre autres significations, celle de « poudre médicinale, médecine en poudre ou en grain ». Cette phrase : سفة من سفوف المعدة مثقالين manque de clarté. Les 2 metqâls-darakhmy = 6 gr. 621. Toutes les poudres médicinales ne seraient pas, à pareille dose, sans danger pour le malade. Aussi est-on amené à considérer *saffah* comme désignant un médicament spécial.

[4] Toutes ces valeurs : 30 *manná*, 1,200 *estâr* et 5,400 metqâls n'en font qu'une = 23 k. 835,6. Comp. رزمة, dont *seqt* paraît synonyme.

سقلس *siqlos*, sicle.

Siclus qui et quadrans appellatur, quarta pars est unciæ, stateris dimidia, duas drachmas habens. Nam uncia octo drachmas continet. (Saint Épiphane, *De mensuris et ponderibus*, t. II, p. 177.)

Sicel, qui Latino sermone *siclus* corrupte appellatur, Hebrœum nomen est, habens apud eos unciæ pondus. Apud Latinos autem et Græcos quarta pars unciæ est, et stateris medietas, drachmas appendens duas. Unde cum in litteris divinis legitur *siclus*, uncia est; cum vero in gentilium, quarta pars unciæ est. (Saint Isidore, *De ponderibus.*)

Le sicle est égal à 20 oboles et l'obole, à 3 qîrâts[1]. (Djirdjis, Escurial 844.)

Comp. *Silîqoûn*.

سكرج (*sic*) *sakradj*[2].

Le qîrât est égal à 2 *sakradj*; le *sakradj*, à 2 *hab-*

[1] Le qîrât de l'auteur étant de 4 grains d'orge, on aura pour le sicle $20 \times 3 \times 4 = 240$ grains (de 0 gr. 045979 $\frac{1}{4}$) = 0 gr. $55175 \times 20 = 11$ gr. 035. M. Vazquez Queipo, *loc. cit.*, dit (p. 114) qu'Anania de Chirâz fait le sicle de 240 grains, et (p. 199) qu'il lui attribue 144 grains. Les 144 grains égaleraient, d'après nous, 6 gr. 621 ou 2 darakhmy, c'est-à-dire le *quart* de l'once. D'où il résulte que le sicle avait deux valeurs distinctes, celle de 3 $\frac{1}{3}$ darakhmy et celle de 2 darakhmy. Le savant métrologue espagnol le fait égal à 14 gr. 16 et à 7 gr. 08.

[2] Je suis porté à penser qu'il faut lire *sattoûdj*. En comparant les caractères des deux mots سطوج et سكرج, il est facile de s'apercevoir que le copiste a très bien pu se tromper. Outre que l'auteur du manuscrit de Gênes est le seul à faire mention de ce poids, la valeur qu'il lui donne est précisément celle du *sattoûdj* ou *tassoûdj*.

bah, des *habbah* de l'argent. Le derham contient 24 *sakradj*. (Ms. ar. de l'Université de Gênes.)

سَنْج، صنج *sandj*, poids-étalon, poids.

Les *sandjah* السنج de la Syrie sont approchantes (les unes des autres) : leur derham est égal à 60 *habbah*; la *habbah* est un seul grain d'orge; le *dâneq* contient 10 *habbah*; le dînâr correspond à 24 qîrâts et le qîrât, à 3 ½ grains d'orge[1]. (El Moqaddasy, I, p. 182.)

Les *sandjah* (en usage dans les États des Fâtémîtes) sont (en verre) portant une empreinte identique à celle que nous avons mentionnée pour les ratls[2]. (*Ibid.*, I, p. 240.)

Les *sandjah* du Djébâl sont celles du Khorasân. La sandjah d'Er-Rayy est plus forte de 1 ¼ derham pour chaque 100 (derhams). — La sandjah du Tabarestân est plus pesante. (*Ibid.*, II, p. 398.)

Les *sandjah* du Kermân sont celles du Khorasân. (*Ibid.*, II, p. 470.)

Fîdoûn[3] (Phidon) détermina donc les poids, les

[1] Les 3 ½ grains d'orge ou 1 qîrât de 24 qîrâts au dinâr donnent pour le dinâr 84 grains d'orge; pour le grain d'orge, 0 gr. 05254 $\frac{18}{21}$, et pour le qîrât, 0 gr. 1839 ¼.

[2] Mon savant ami M. E.-T. Rogers a, ainsi que Castiglioni, reconnu des poids dans les rondelles en verre que beaucoup d'orientalistes regardaient comme des monnaies. Voir sa publication intitulée *Glass as a material for standard coin weights*, *Numismatic Society of London*, 1873. — On doit admettre toutefois que quelques-uns de ces verres n'étaient peut-être que des objets de fantaisie.

[3] M. Clermont-Ganneau a parfaitement prouvé, avec sa perspicacité ordinaire, que ce nom doit commencer, non par un ق, mais par

mesures et les étalons (*sandj*) des derhams et des metqâls, dont on use actuellement dans le pays de Roûm, dans l'ʿIrâq et dans la plupart des contrées...

Les premiers poids qui furent déterminés et fabriqués sont les étalons (*sandj*) des metqâls. On fit le metqâl de 60 grains (*habbah*), chacun de ces grains pesant 100 grains (*habbah*) de moutarde sauvage de moyenne grosseur. En premier lieu, on détermina l'étalon (*sandjah*) du grain, en prenant 100 grains (de moutarde), du poids desquels on fabriqua un étalon en cuivre qui se trouva égal au poids de ces 100 grains : on eut ainsi la *sandjah* de la *habbah*. Ensuite, avec le poids de cet étalon et celui de ces grains de moutarde, on fit une *sandjah* de 2 *habbah* et une *sandjah* de 2 autres *habbah*. Puis réunissant les trois étalons, c'est-à-dire celui de la *habbah* et (les deux) des deux *habbah*, on fabriqua du poids total la *sandjah* du demi-sixième du metqâl. Le tout servit ensuite à faire la *sandjah* du sixième. Alors, avec ce total, on obtint la *sandjah* du tiers. Après quoi, on tira successivement les *sandjah* de la moitié, du metqâl, des 2 metqâls, des 5, des 10, des 20, des 50, des 100, des 200, des 500 et des 1,000...

Quant aux poids des derhams, ils furent réglés sur le pied de 7 metqâls pour 10 derhams et de

un ف. Je me bornerai à citer ce passage de saint Isidore, qui confirme une fois de plus la correction de mon savant collègue : «Primus Phidon Argivus ponderum rationem in Græcia constituit, et licet alii antiquiores exstiterint, sed iste hac arte experientior fuit.»

60 *habbah* pour chaque derham; d'où il résulte nécessairement que chacune des *habbah* du derham équivaut à 70 grains de moutarde.

La *sandjah* de la *habbah* exactement obtenue, on fit avec celle-ci et les [70] grains de moutarde la *sandjah* des 2 *habbah;* et ensuite une seconde *sandjah* pour les 2 *habbah*. De l'ensemble, c'est-à-dire des 5 *habbah*, on composa la *sandjah* du demi-sixième (du derham) qui est la *sandjah* du qîrât; puis, la *sandjah* du sixième (du derham), correspondant au dâneq; puis, la *sandjah* du demi-derham, celle du derham, et au-dessus jusqu'aux 1,000 (derhams), dans le même ordre que pour les metqâls. (Eliyâ, *Roy. asiatic Society*, juin 1877.)

Année 481 de l'hég. Baghdâd. Le Turc ayant pris une *sandjah* de la balance en frappa la tête du marchand ambulant. (Ebn el Atîr, édition Tornberg, X, p. 109.)

Année 564 de l'hég. Baghdâd. Le vizir du khalife fit couper la main et le pied du frère cadet d'El-Hosayn ebn Mohammad, directeur (*ʿâmel*) de l'hôpital. Il avait, dit-on, des poids (*sandj*) avec lesquels il percevait (les revenus) et portait (les sommes encaissées) au *Diwân* [1], en se servant des poids exacts [2]. (Ebn el Atîr, XII, p. 230.)

Année 622 de l'hég. Baghdâd. Au nombre des

[1] C'est-à-dire au gouvernement. Cette expression, en usage en Orient, est synonyme de *makhzen* qu'on va voir plus loin et qui est usité surtout dans le Maghreb.

[2] صحيحة. Le texte imprimé porte par erreur [illegible].

autres modifications apportées dans l'administration par Ed-Dâher bé-amr Allah, fils et successeur d'En-Nâser lé-din Allah, fut celle-ci : le gouvernement المخزن [1] avait la *sandjah* de l'or صنجة الذهب, qui était supérieure d'un demi-qîrât [2] à celle de la ville; on s'en servait pour recevoir les sommes dues et on payait avec la *sandjah* de la ville, dont le public faisait usage. Le khalife ordonna au vizir de rétablir la *sandjah* du gouvernement sur le même pied que celle employée par les musulmans, les juifs et les chrétiens. — Il abolit aussi l'excédent de la *sandjah* appartenant au Diwan [3] et qui était d'une *habbah* pour chaque dînâr [4]. (Ebn el Atîr, XII, p. 288.)

Année 624. Au printemps, la viande de mouton devint rare à Mosoul et le prix haussa au point que le ratl de viande, au poids de Baghdâd, se vendit 2 *habbah* (pesées) avec la *sandjah* [5]. (Ebn el Atîr, XII, p. 308.)

On dit سنجة الميزان et صنجة الميزان (la *sandjah* de la balance). L'orthographe avec le *sîn* est plus élégante que celle avec le *sâd*. C'est un mot arabisé (*Qâmoûs*).

[1] Cette expression est encore en usage dans le même sens au Maroc. On la rencontre aussi dans des traités de la République de Gênes avec les sultans de Tunis, publiés par le savant prof. M. Amari. Cf. la note 1, p. 246.

[2] Il prélevait ainsi un bénéfice de $2\frac{1}{2}$ p. o/o, le metqâl pesant 20 qirâts.

[3] في اطلاق زيادة الصنجة التي للديوان. Je suppose qu'il s'agit ici d'une espèce de droit attribué au gouvernement.

[4] 1 *habbah* représente $\frac{1}{60}$ de dînâr; le bénéfice était donc de ce chef de $1\frac{2}{3}$ p. o/o.

[5] بحبتين بالصنجة.

سنجة الميزان. On appelle ainsi la pierre du *tcheki*[1] que l'on place dans le plateau de la balance pour connaître le poids des objets. On écrit aussi صنجة, mais l'orthographe par un *sín* est plus élégante. Il faut savoir qu'on l'appelle aussi سنجه en persan; il vient du mot سنجيدن, qui signifie « peser », ou bien il est arabisé de سنكه. Ensuite on l'applique généralement à tout poids tel que *batman*, oque, derham, qu'on place, comme il est dit plus haut, dans le plateau de la balance. (*Oqiânos.*)

La *sandjah* de la balance s'écrit par un *sâd*, comme on le lit dans le *Chafâ;* c'est un mot arabisé de سنكه. Voyez l'*Oqiânos*, p. 414. (*Tâdj el ʿAroûs*[2].)

L'hôtel du contrôle. — Il y avait pour le contrôle un établissement connu sous le nom d'*hôtel du contrôle* دار العيار, dans lequel on contrôlait toutes les balances et tous les poids جميع الصنج. Le *Diwân* du sultan fournissait à cet hôtel tout ce qui lui était nécessaire en fait de matériaux divers tels que cuivre, fer, bois, verre et autres instruments, et acquittait les salaires des ouvriers, des surveillants مشارفين, etc. — Le *mohtaseb* se rendait à cet hôtel ou se faisait représenter par son *nâïb* (substitut) pour que ce qui s'y fabriquait fût contrôlé en sa présence. Si c'était exact, il y donnait cours; dans le cas contraire, il le

[1] چکی. 1. Poids de 225 livres, qui sert particulièrement à peser le bois. 2. Poids de 100 drachmes pour peser des objets précieux ou de l'or. *Bianchi.* — Ici ce terme est pris dans l'acception générale de poids.

[2] Pour ces dictionnaires, je crois devoir me départir de l'ordre chronologique, parce qu'ils se commentent l'un l'autre.

faisait refaire jusqu'à ce que ce fût juste. Il y avait dans l'établissement des étalons امثلة au moyen desquels on s'assurait de la justesse des objets contrôlés. C'est là seulement que se vendaient les poids الصنج, les balances et les mesures de capacité الاكيال. Tous les marchands se présentaient à l'hôtel du contrôle, sur l'invitation du *mohtaseb*, munis de leurs balances, poids et mesures de capacité, qui étaient contrôlés en un instant. S'il s'en trouvait de défectueux, on les détruisait et on les confisquait au profit de l'établissement : le propriétaire était obligé d'en prendre d'autres ajustés محرّر dans cet hôtel et d'en payer le prix. Dans la suite, on se relâcha de tant de rigueur : le propriétaire d'une balance ou de poids défectueux ne fut plus tenu que de les faire rajuster et d'acquitter seulement le coût de la réparation. Cet hôtel se maintint pendant tout le règne des Fâtémites. Lorsque Salâh ed-dîn (Saladin) monta sur le trône, il le conserva et en fit un *waqf* dont le revenu était affecté avec d'autres à l'entretien des remparts du Caire. Cet hôtel existe encore. (Maqrîzy. *Description de l'Égypte*, I, p. 464.)

L'hôtel du contrôle. — Dans cet hôtel, on veille sur les balances, les poids (*sandjât*) et les mesures de capacité dont le public fait usage. Le *Diwân* est dans l'habitude de faire la dépense des matières nécessaires telles que le cuivre, le fer, le bois et le verre. Le *mohtaseb* ou son substitut est présent et contrôle, d'après leurs similaires conservés de toute antiquité, les objets qui se fabriquent. En cas de conformité

IMPRIMERIE NATIONALE.

il en autorise la vente; quiconque se présente et désire en acheter peut en faire l'achat. Le bénéfice fait sur le prix de vente est affecté aux revenus de l'hôtel. Il était autrefois d'usage que, quand le poids d'un marchand était soumis au contrôle et trouvé défectueux, on le détruisait, et le marchand était obligé d'en acheter un autre à l'administration. Il y avait là une espèce d'injustice. Maintenant celui qui possède un poids défectueux l'apporte à l'hôtel, où il est contrôlé et où il reçoit l'augmentation qui lui est nécessaire. Le poinçonnage ختمها en est renouvelé sans que le propriétaire ait à payer aucune taxe en dehors de la main-d'œuvre. (Ebn Mamâty, *Qawanîn ed-dawawîn* [1].)

Le safran se pèse d'abord à la *sandjah*, puis à l'*estâr*, puis au *mann*. La charge (*haml*) se compose de 300 *mann;* le mann, de 2 ratls; le ratl, de 130 derhams, lesquels font 20 *estâr*, et l'*estâr*, de 6 $\frac{1}{2}$ derhams. (*Moultaqa*, p. 141.)

Les *sandjah* de balance faites en fer. (*Moultaqa*, p. 845.)

Il en est de même des blessures faites avec des *sandjah* de balance. (*Moultaqa*, p. 850.)

La *roummânah*, qu'on appelle aussi *sandjah*, *chalandânah* et *ʿaqrab*, consiste en une petite boîte (*heuqq*) en cuivre remplie de fer fondu, au sommet de laquelle est une boule (*zardah*) à laquelle on attache un morceau de fer en forme de crochet et ap-

[1] Cet extrait m'a été communiqué en arabe par mon ami M. E. T. Rogers.

pelé *chafrah*. (El Djabarty, *Traité sur les balances*, traduction inédite.)

Voici comment on procède à la composition du metqâl : On prend 100 grains de moutarde qu'on met en équilibre avec un morceau de cuivre; ce sera la *sandjah* de la habbah, etc.[1]. (El Djabarty, *Roy. asiatic. Society*, p. 5-6.)

On prend 50 grains de moutarde sauvage, avec lesquels on détermine une *sandjah* destinée à exprimer le cinquième d'un grain de caroube; avec l'ensemble, on compose une *sandjah* pour les deux cinquièmes et, avec le tout, une *sandjah* pour les quatre cinquièmes. A l'aide de la première *sandjah* et de la troisième, on forme une *sandjah* pour la *habbah*, qu'on appelle *qîrât*. L'ensemble des 4 *sandjah* est égal à 2 qîrâts et $\frac{2}{5}$; ce qui représente un septième de derham et (aussi) un dixième de metqâl[2]. On compose ensuite le derham et le metqâl suivant ce rapport, comme il a été dit précédemment. (Ed-Dahaby.)

سيلقون *sîliqoûn.*

Sicilicus unciæ dimidium (*alios* unciam et semissem). (Appendice aux Œuvres de Galien, *De mensuris et ponderibus veterinariorum*, IV, p. 276.)

[1] El Djabarty nous donnant presque la répétition de ce que nous trouvons dans Eliyâ, je crois inutile de reproduire ici le fragment relatif à la formation des *sandjah*.

[2] Soit 16 $\frac{4}{5}$ qirâts pour le derham et 24 pour le metqâl.

Siliqoûn. C'est une demi-once et, dit-on, 20 oboles, ce qui fait 3 metqâls et un tiers[1]. (Ez-Zahrâwy.)

Comp. avec *Siqlos*.

شامونة *châmoûnah.*

Voir *Sâmoûnâ*.

شعيرة *cha'îrah*, grain d'orge.

Comp. sous *Habbah* ci-devant et 1re partie, p. 107.

Ils (les Qoraychites) avaient en outre le poids du grain d'orge, lequel était la 60e partie du poids du derham[2]. (Balâdory, p. 467.) Voir 1re partie, p. 9.

Le grain d'orge quadruplé forme le qîrât, qui est une *kharroûbah* au (poids) de Syrie[3]. (Djirdjis, Escurial 844.)

Le poids de chaque 10 derhams était de 6 metqâls[4]. Le metqâl pesait 22 qîrâts moins une *hab-*

[1] 20 oboles de 0,55175 ou 11 gr. 035 égalent en effet 3 gr. 3105 × 3 $\frac{1}{3}$; mais une demi-once du Roûm = 13 gr. 242.

[2] $\frac{3,0898}{60}$ = 0 gr. 05149 $\frac{2}{3}$; $\frac{3,3105}{60}$ = 0,055175. M. de Goeje fait erreur en disant que ce grain d'orge est le $\frac{1}{4}$ d'un qîrât, le texte porte $\frac{1}{60}$ *du derham*. Si donc l'on donne 14 qîrâts au derham (et non 20, ce qui est inadmissible), 1 qîrât = 4 $\frac{2}{7}$ grains d'orge; si l'on en donne 15, alors le grain d'orge est le $\frac{1}{4}$ du qîrât.

[3] Le qîrât ou kharroûbah de Syrie étant égal à 0.1839 $\frac{1}{4}$, on a pour le grain d'orge de l'auteur 0 gr. 045979 $\frac{1}{4}$; cette valeur me paraît être celle donnée au grain d'orge par Anania de Chirâz. 0 gr. 045979 $\frac{1}{4}$ × 72 = 3 gr. 3105 ou la darakhmy. $\frac{3,0898}{72}$ = 0,04291 $\frac{7}{18}$.

[4] L'illustre traducteur de Maqrizy croit à une erreur de copiste dans ce passage, et est d'avis qu'il faut lire « sept ». M. Vazquez

bah[1]; il équivalait aussi au poids de 72 grains d'orge tels qu'ils ont été définis ci-dessus[2]. (Maqrîzy, ms. ar. n° 1938, fol. 21 r° et 36 r°; S. de Sacy, *Traité des monnaies*, p. 9.) Voir aussi sous *Dâneq*.

Abou Mohammad ebn ʿAtiyah[3] a dit : La *habbah* dont a été composé le derham est le grain (*habbah*) d'orge d'une grosseur moyenne, dans son état naturel d'aspérité, auquel on n'a point ôté sa pellicule, mais dont on a coupé, aux deux extrémités, la partie qui se prolonge et qui dépasse le corps du grain.

La seconde opinion est celle qui est ainsi exprimée par Abou Mohammad ʿAly ebn Ahmad ebn Saʿid

Queipo soutient, au contraire (II, p. 128), qu'on doit maintenir le nombre «six», et qu'en divisant par 10 le produit du metqâl de la Mekke (qu'il fait égal à 4,72) par 6, on obtient le derham *monétaire* d'Omar et de Moʿâwiah, ou 2 gr. 833. $\frac{4,729285\frac{5}{7}\times 6}{10}=$ 2 gr. 8375714 $\frac{2}{7}$. Si l'on se reporte aux notes 1, p. 424 (59 du tirage à part) et 4, p. 259, ci-après, on sera conduit à préférer, l'opinion du savant métrologue espagnol.

[1] On sait que Balâdory (p. 466, édition de Goeje) fixe le poids de ce metqâl à 21 $\frac{3}{7}$ qirâts. (Voir 1re partie, p. 8, note 1.) La tradition rapportée par l'auteur du *Livre des conquêtes* paraît égaler ces 21 $\frac{3}{7}$ qirâts aux 20 qirâts contenus dans le metqâl qui est en corrélation avec le derham de 14 qirâts. Ce metqâl pesant 4 gr. 414, son qirât = 0 gr. 2207; l'autre qirât serait égal à 0 gr. 2059 $\frac{13}{15}$. Mais je crois plutôt que les 15 qirâts représentent la darakhmy et pèsent chacun, par conséquent, 0 gr. 2207, comme les autres. $\frac{4729285\frac{5}{7}}{21\frac{3}{7}}=0,2207$.

[2] Il s'agit des grains d'orge de moyenne grosseur, dont on n'a pas enlevé la pellicule — $\frac{4,729285\frac{5}{7}}{72}=0,0656845\frac{5}{11}$; $\frac{4,414}{72}=0,0613\frac{1}{18}$.

[3] Voir note 5, p. 387 (22 du tirage à part).

ebn Hazm[1] : « Nous nous sommes, a-t-il dit, enquis avec grand soin auprès de toutes les personnes du discernement desquelles j'étais certain, et elles ont été unanimes à m'affirmer que le dînâr d'or à la Mekke est du poids de 82 $\frac{3}{10}$ *habbah*, en prenant pour mesure de la *habbah* des grains d'orge pris au hasard (*motlaq*), et que 10 derhams sont égaux à 7 metqâls, en sorte que le poids du derham de la Mekke est de 57 *habbah* et $\frac{6}{10}$ plus $\frac{1}{10}$ de dixième[2]. . . »

L'Ostâd Abou'l ʿAbbâs Ahmad [ebn] ʿOtmân ebn Ilboghâ dit dans sa dissertation intitulée *Valeurs* (*maqâdîr*) *des mesures légales :* « Ce que l'auteur du livre intitulé *El Djawâher* rapporte sur l'autorité d'ʿAbd Allah ebn Ahmad, que le poids du dînâr d'or à la Mekke est de 82 $\frac{3}{10}$ *habbah*, la *habbah* étant d'un grain d'orge pris au hasard (*motlaq*), ce qui fait pour le poids du derham, sur le pied du grain pris au hasard, 57 *habbah* et une fraction, attendu que le derham est les $\frac{7}{10}$ du dînâr, est également une chose bien connue. Or il n'y a pas de divergence entre les deux opinions. En effet, suivant la première opinion, le poids est calculé sur le pied d'un grain d'orge de moyenne grosseur, et, suivant la seconde, sur le pied du grain pris au hasard, et il s'en faut bien peu qu'il n'y ait, entre le grain pris au hasard et le grain

[1] Il naquit à Cordoue, d'une famille illustre, en 384, et mourut en 456 de l'hégire. (Voir *Bibl. ar. hisp.*, t. II, p. 110.)

[2] 10 : 7 :: 82, 3 : 57, 61. D'après la proportion 82,3 : 72 :: 0,061305 $\frac{5}{9}$: x ou 57,61 : 50 :: 0,61305 $\frac{5}{9}$: x, on a pour le grain pris au hasard 0 gr. 053633 $\frac{11}{333}$; il diffère donc notablement de celui de moyenne grosseur.

de moyenne grosseur, cette différence. Cela concilie les deux opinions. Dieu est seul parfaitement savant. » (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 16-19; S. de Sacy, traduction, p. 30-33.)

صدفة *sadfah* ou (peut-être) صرفة *sarfah* [1].

La petite *sadfah* (pèse) 7 *châmoûnah;* la grande, 14 *châmoûnah* [2]. (Yohanna ebn Sérâfioûn, *Canon* d'Avicenne.)

Sarfah. La grande équivaut à 14 *sâmoûnâ*, — une copie porte *sanamâ*. La petite est égale à 6 *châmy*, — une copie porte metqâls [3].

Grande *sadfah* contient 14 *châmoûnâ* [4]; petite, 7 *châmoûnâ* (*chawâmîn*) [5]. (*Menhâdj ed-deukkân*.)

La grande *sadfah* est pareille à la djawzah. La petite *sadfah* pèse 3 metqâls [6], suivant ce qu'a mentionné

[1] Les orientalistes savent combien, dans l'écriture, un د ressemble à un ر. Si, dans Ebn el Baytar et le ms. de la Bodléienne, on lit *safrah*, d'autres auteurs, comme on va le voir, et le *Canon* d'Avicenne imprimé à Rome écrivent *sadfah*. Les dictionnaires arabes ne font aucune mention de ce poids, pas plus que de bien d'autres.

[2] D'après le poids que nous avons attribué à la *châmoûnah* ou *sâmoûna* (note 5, p. 240), la petite *sadfah* pèsera 11 gr. 58675 et la grande 23 gr. 1735, comme la *djawzah* de notre auteur.

[3] Il y a probablement une erreur. Les 6 metqâls-darakhmy = 19 gr. 863, poids presque égal à celui de la grande *sarfah*. Il faut peut-être lire «trois» avec Ebn Samadjoûn.

[4] Le manuscrit 2007 porte *sâmoûnâ*.

[5] On lit *six* dans le ms. 2007. — Le pluriel شوامين rappelle le mot شامى qu'on trouve dans Ez-Zahrâwy et qui aura été estropié par le copiste.

[6] Pour cet auteur, la *djawzah* pèse 6 metqâls.

Ebn Samadjoûn[1] dans son *Keunnâch*. (*Madjmoû'ah fi'l hésâb.*)

صنج *sandj*. Voir سنج.

ضرس *daras*.

Daras. Il (équivaut à) 2 metqâls[2]. (Ez-Zahrâwy.)
Daras, 2 metqâls. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

طاطرطيموريون *tâtartimoûryoûn*[3].

Tâtartimoûryoûn. C'est le poids d'un metqâl, exactement comme la darakhmy. (Ez-Zahrâwy.)

طاليقون *tâliqoûn*.

Tâliqoûn. C'est la même chose que le qentâr : 100 ratls et, dit-on, 115 ratls[4]. (Ez-Zahrâwy.)

طسوج *tassoûdj*.

Voir 1re partie, p. 105, et ci-devant sous *Sattoudj*.
Tassoûdj. C'est le poids de 2 habbah et demie[5]. (Ez-Zahrâwy.)

[1] Sur le médecin espagnol Ebn Samadjoûn, qui serait mort en l'année 392 de l'hégire (1001 de J.-C.), cf. Dr Leclerc, I, p. 436.

[2] 2 metqâls-darakhmy = 6 gr. 621.

[3] En grec τεταρτημόριον « le quart, *et principalement* le quart d'une obole ». *Alexandre*. Ez-Zahrâwy lui donne une valeur bien différente.

[4] Le manuscrit de la Bodléienne porte 125.

[5] En effet, en considérant le derham comme composé de 60 *habbah* et de 24 *tassoûdj*, on a pour le *tassoûdj* $2\frac{1}{2}$ habbah. Ce *tassoûdj* est donc égal à $\frac{3,0898}{24} = 0,05149\frac{2}{3} \times 2\frac{1}{2} = 0$ gr. $12874\frac{1}{6}$. Le *tassoûdj* de la darakhmy serait de $0,1379\frac{3}{8}$, sa habbah étant égale à 0 gr. 055175.

Le *tassoûdj* est égal à 2 habbah et demie. (Djirdjis, Escurial 844.)

Le metqâl est égal à 24 *tassoûdj*[1]; son dâneq, à 4 *tassoûdj;* son *tassoûdj* est de 2 *habbah* et demie[2]. Le derham exclusivement adopté à notre époque se compose de 24 *tassoûdj:* — Le *tassoûdj* représente $\frac{1}{2}$ qîrât, ce qui correspond à 4 grains d'orge[3]. — Le *tassoûdj* égale 2 *habbah;* la *habbah*, 2 grains d'orge. (2ᵉ section. *Sur les poids affectés au pesage de l'or et de l'argent.*) — Le *tassoûdj* pèse 2 *habbah*[4]. (3ᵉ section. *Sur les poids des médecins, adoptés à l'unanimité par les ouvrages grecs. Madjmoûʿah fi'l hésâb.*)

Le *tassoûdj* égale 2 *habbah*. La *habbah* est un sixième de dixième du derham. Il faut observer que ce que nous avons dit ci-dessus d'après Eliyâ, à savoir que le qîrât est égal à un demi-sixième de derham, donne nécessairement pour le *tassoûdj* une habbah et demie[5] et non 2 *habbah*. (El Djabarty.)

Sur des quantités conventionnelles. De ce nombre sont : . . . . le *tassoûdj*, que les Hanafites font d'un

[1] On voit par là que le *tassoûdj* du metqâl ne peut être que supérieur au *tassoûdj* du derham. Il égale $\frac{4,414}{24}$, soit 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$.

[2] La *habbah* du metqâl sera ainsi 0,0735 $\frac{3}{5}$.

[3] Le metqâl de l'auteur comptant 20 qîrâts, ceux-ci égaleraient de la sorte 160 grains d'orge.

[4] Dans ce passage, il est question de la darakhmy.

[5] Je crois qu'il faut lire 2 $\frac{1}{2}$ habbah, car les 24 *tassoûdj* de 2 $\frac{1}{2}$ *habbah* donnent pour le derham 60 habbah. Le *tassoûdj* est égal à 2 *habbah*, lorsque l'on donne 48 *habbah* au derham. Naturellement ces *habbah* sont différentes.

demi-qîrât, soit 150 grains de moutarde[1]. (Ed-Dahaby.)

عرماما *'armâmâ.*

'Armâmâ, $\frac{1}{4}$ derham. (El 'Antary, Escurial 844.)

عرى *'arama* (ou *'aramy?*).

'Arama, 2 $\frac{1}{2}$ derhams. (El 'Antary, Escurial 844.)

غراى *gharâma*, en grec γράμμα, gramme.

Gramma id est scrupulum seu scriptulum græce γράμμα. (Appendice aux Œuvres de Galien, IV, p. 275.) — Scrupulus habet obolos 2. (*Ibid.*, *De ponderibus.*) — Scrupulus habet obolum 1, æreos 4. (*Ibid.*, *De ponderibus et mensuris.*) — Scrupulus habet obolos 2, lupinos 3, siliquas 6, æreos 16. (*Ibid.*, Ex libris Cleopatræ de mundiciis, *De ponderibus et mensuris.*) — Scrupulus habet obolos 2. (*Ibid.*, *Aliter de eisdem.*) — Scrupulus facit obolum. (*Ibid.*, *De mens. et pond. veterin.*) — Scrupulus pendit obolos 2, id est æreos 6. (*Ibid.*, Dioscoridæ, *De ponderibus.*)

Scripulus sex siliquarum pondere constat. Hic apud Græcos *gramma* vocatur. (Saint Isidore.)

Gharamâ, entre un quart de derham jusqu'à 2 dâneqs et au-dessous. (Yohanna ebn Sérâfioûn, *Canon* d'Avicenne.)

Gharâma. On dit aussi *gharamâ*. Elle est (égale à) 6 qîrâts, comme la *bâqéláh;* ce qui fait le tiers d'un

[1] 150 × 0 gr. 0007356 $\frac{2}{3}$ = 0 gr. 11035 ou la moitié de 0 gr. 2207 qui représentent le qîrât des Hanafites.

metqâl[1]. On dit aussi qu'elle équivaut à 3 qîrâts[2] et que, dans la gharâma, il y a un *qalqîs*[3]. Suivant quelques-uns encore, la *gharâma* est le tiers d'un derham *kayl* et le sixième du tiers[4]; suivant d'autres, c'est le quart du derham *kayl*[5] et 2 dâneqs[6]. *Gharma* غرى, sous cette forme, a dit quelqu'un, représente un demi-derham[7]. (Ez-Zahrâwy.)

Gharâma[8], 6 qîrâts[9]. (El ʿAntary, Escurial 844.)

Gharamá, $\frac{1}{4}$ de derham et 2 danêqs. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

[1] $\frac{1}{4}$ de metqâl-*darakhmy* = 1 gr. 1035 = 2 oboles de 0 gr. 55175.

[2] Nous venons de voir dans l'Appendice aux Œuvres de Galien que parfois le scrupule ou gramme est égal à 1 obole. Les médecins arabes ont reproduit cette double valeur du gramme.

[3] On trouvera plus loin que le *qalqîs* est égal aussi à 3 qîrâts.

[4] Ou, en d'autres termes, les $\frac{7}{18}$ du derham *kayl*. Nous ignorons ce qu'Ez-Zahrâwy entend ici par derham *kayl*. En représentant cette inconnue par x et donnant au gramme le poids de 1 gr. 1035, on aurait $\frac{x \times 7}{18} = 1,1035$; d'où $x = \frac{1,1035 \times 18}{7} = 2$ gr. 8375 $\frac{5}{7}$; ce qui est le poids de plusieurs derhams des Omayyades d'Espagne aussi bien que des Omayyades et des ʿAbbâsides de l'Orient. — Voir aussi notes 1, p. 424 (59 du tirage à part), et 4, p. 252.

[5] Ici le derham *kayl* d'Ez-Zahrâwy, ou plutôt de l'auteur qu'il a en vue, devient, si l'on conserve la valeur de 1 gr. 1035 au gramme, 4 gr. 414, c'est-à-dire le metqâl de Baghdâd.

[6] Les deux dâneqs représentent, comme on le sait, le $\frac{1}{3}$ d'un derham, d'une darakhmy ou d'un metqâl.

[7] C'est-à-dire $\frac{1}{2}$ derham dokhl de 2 gr. 207.

[8] Bien que le copiste ait omis le point du ع, je n'hésite pas à lire ce mot avec un *ghayn*.

[9] Les 6 qîrâts de 0 gr. 1839 $\frac{1}{3}$ = 1 gr. 1035.

فلس *fals.*

Le grain de moutarde (*khardalah*) est égal à 12 *fals;* le *fals*, à 6 *fatîlah.* (*Madjmoû'ah fi'l hésâb.*)

Le grain de moutarde est égal à 12 fals; le fals, à 6 fatîlah. *El Bardjandy.* (*Dictionary of technical terms*, p. 176.)

فيجوا[1] *fîdjoû.*

Fîdjoû. Ce (poids) égale 2 metqâls et demi, soit 32 *djalqoûs*[2]; le *djalqoûs*[3] est le demi-sixième d'un metqâl[4]. (Ez-Zahrâwy.)

فيجى[5] *fîdjy.*

Fîdjy. Il contient 10 *darakhmy* (*darakhmyât*), c'est-à-dire 10 metqâls[6]. (Ez-Zahrâwy.)

Fandj. Il est égal à 10 *darakhmy* (*darakmyât*), c'est-à-dire à 10 metqâls. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

قبضة *qabdah.*

Qabdah, 3 derhams. (Feuille de garde du n° 1014.)

[1] Le manuscrit d'Oxford porte فيصرا.

[2] On lit حلقوسا dans le manuscrit d'Oxford.

[3] Ici le manuscrit de la Bodléienne écrit جلقوس.

[4] Puisque le *djalqoûs* est le $\frac{1}{12}$ du metqâl, 2 $\frac{1}{2}$ metqâls sont égaux à 30 *djalqoûs* et non à 32, comme le dit Ez-Zahrâwy. 3,3105 $\times$ 2 $\frac{1}{2}$ = 0 gr. 275875 $\times$ 30 = 8 gr. 27625. Cf. sur la valeur que je donne ici au chalque les notes 2, p. 405 (40 du tirage à part), et 1, p. 406 (41 du tirage à part).

[5] Dans les mss. de Berlin du *Menhâdj ed-deukkân*, on lit فنج et فيج.

[6] 10 *darakhmy* = 33 gr. 105 ou l'once du ratl de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams. Peut-être le *fîdjy* est-il une mesure qui égalerait 1 $\frac{1}{2}$ petit *mystron* de vin.

قجلنارس *qadjalnâros.*

Qadjalnâros. C'est une darakhmy et demie, c'est-à-dire un metqâl et demi[1]. (Ez-Zahrâwy.)

قلقس *qalqos.*

Qalqos. Il équivaut à 3 qîrâts, ce qui fait 8 *djalqoûs*[2]; il équivaut aussi au sixième d'un metqâl, exactement comme l'obole[3]. (Ez-Zahrâwy.)

قنطار *qentâr,* quintal.

Parmi ceux qui ont reçu les écritures, il en est à qui tu peux confier un qentâr (d'or) et qui te le rendront intact. (*Qor'ân*, III, v. 68.) Tel fut 'Abd Allah ebn Salâm : un Qoraychite lui ayant confié 1,200 onces[4] d'or, il les lui rendit. (El Baydâwy, édition Fleischer, t. I, p. 161.)

القناطر المقنطرة من الذهب والفضة (*Qor'ân*, III, v. 12.) On entend par *qentâr* une somme considérable ou, suivant d'autres, 10,000 dinârs, ou encore une pleine peau de bœuf. (El Baydâwy, I, p. 147.)

El Wâqédy a dit : « Cette paix (avec le patrice de l'Ifriqiyah) fut conclue moyennant 2,520,000 di-

[1] Soit 4 gr. 96575.

[2] $\frac{0,1839\frac{1}{4}\times 3}{8}$ = 0 gr. 06896 $\frac{1}{4}$. C'est précisément l'une des deux valeurs que nous avons trouvée pour le *chalque*.

[3] On a vu que l'obole était égale à 0 gr. 55175 ou le $\frac{1}{6}$ de la darakhmy.

[4] Le ratl étant de 12 onces, les 1,200 onces égalent 100 ratls ou un qentâr.

nârs (300 qentârs d'or);» ce qui indique que le qentâr se composait de 8,400 dînârs[1]. (Qodâmah *apud* Balâdory, édition de Goeje, p. 227, note *d.*)

Qentâr. Il contient 100 ratls comme (le) *tâlioûn*[2]. Le qentâr d'ʿAlâyah[3] se compose de 70 *mann* (mines), ce qui fait 140 ratls[4]. Le *métely*[5] comprend 212 ratls[6]. (Ez-Zahrâwy.)

Tâhart. Le qentâr de l'huile et d'autres (produits) est chez eux de 2 qentârs moins $\frac{1}{2}$, à l'exception des (marchandises importées) telles que le poivre (*fol-*

[1] Ebn Khaldoûn (voir plus loin) parle aussi des 300 qentârs d'or, lesquels, à raison de 8,400 dinârs par qentâr, comme le dit Qodâmah, font bien 2,520,000 dinârs. Le ratl de ce qentâr sera donc de 84 dinârs ou metqâls = 120 derhams (*darakhmy*); ce qui est le ratl *arabe* d'El 'Antary, égal au ratl de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams = 397 gr. 26. Les 300 qentârs représenteraient 11,917 k. 800 et en francs (à raison de 3 fr. 44 cent. le gramme) 40,997,232 francs.

[2] Sous la lettre *Tâ*, Ez-Zahrâwy a écrit ce mot *tâliqoûn*; mais quelle qu'en soit l'orthographe, plus ou moins estropiée par les copistes, je crois y reconnaître la transcription du grec τάλαντον.

[3] Quoique le ms. de Madrid porte العملاق et celui d'Oxford العبلاق, de même qu'El-Djabarty écrit الغيلاق (voir ci-devant note 3, p. 236), il faut évidemment lire العلائى. Le *Guide du Kâteb* nous a donné la bonne leçon pour le ratl d''Alâyah.

[4] Si nous multiplions 140 par 128 $\frac{4}{7}$ derhams, qui représentent le ratl de Baghdâd, nous aurons pour ce qentâr 18,000 derhams et pour le ratl 180, ce qui est précisément le ratl d''Alâyah. (Voir la note 3, p. 236, et la précédente.)

[5] المطلى de Mételin? Peut-être faut-il lire *mesry*.

[6] 212 ratls de 128 $\frac{4}{7}$ derhams = 27,257 $\frac{1}{7}$ derhams ou 100 ratls de 272 $\frac{4}{7}$ derhams. Nous n'avons jamais rencontré ce ratl. Mais si nous substituons 112 à 212 (erreur probable du copiste), nous obtiendrons alors $\frac{112 \times 128 \frac{4}{7}}{100}$ = 144 derhams ou le ratl mesry.

fol), etc. Le qentâr de ces dernières correspond en effet à un qentâr juste (*ʿadl*). (El Bekry, édition arabe de Slane, p. 69; Quatremère, *Notices et extraits des mss.*, mss. ar. nº 580, t. XII, p. 525.)

Malîlah. Leur ratl est, comme celui de Nakoûr, de 22 onces; l'once, de 15 derhams, et leur qentâr, pour toutes choses, basé sur ce ratl[1]. (El Bekry, *ibid.*, p. 89.)

Nakour. Leur qentâr est de 100 ratls. (El Bekry, *ibid.*, p. 91.)

Asîlah. La *qolaylah* équivaut à 112 onces. Dans le qentâr, il y a 20 *qolaylah*. (El Bekry, *ibid.*, p. 113.)

L'alun est acheté (par le gouvernement égyptien) au poids *layty* et revendu au *djarouy*. Le plus qu'on en vende est 5,000 qentârs. En l'année 588 (1192 de J.-C.), alors que le Dîvân était placé sous mon inspection, il s'en vendit 13,000 qentârs[2]. (*Guide du Kâteb*, fol. 175 rº.)

Le qentâr *mesry* se compose de 25 ratls[3]. (El ʿAntary, Escurial 844.)

Le sultan confisqua les biens du khan de Dehly qui se montaient à 437 millions de metqâls d'or...

[1] Le ratl étant de 22 × 15 = 330 derhams, son qentâr sera de 3,300 derhams = 101 k. 963,4.

[2] Le qentâr djarouy pesant 31,200 derhams, nous avons pour les 13,000 qentârs 405,600,000 derhams = 1,253,222 k. 880. — Ce passage nous indique à quelle époque vivait l'auteur et de quelles fonctions il était investi. Il était ناظر الديوان, c'est-à-dire ministre des finances.

[3] Je soupçonne ici une omission de copiste; peut-être faut-il lire 125, attendu qu'il ne peut s'agir que de drogueries, l'auteur nous parlant des poids en usage en médecine.

Cette somme, si on l'estime en qentârs d'Égypte, équivaudrait à 43,700 qentârs d'or[1]. (Quatremère, *Notices et extraits des mss.*, XIII, p. 192, ms. ar. n° 583: Ebn Fadl Allah.)

Année 755 de l'hég. Abou 'Énân racheta la ville de Tripoli, dans l'Ifriqiyah, moyennant 50,000 dînârs en espèces sonnantes من الذهب العين, soit 5 qentârs d'or[2]. (Ebn Batoûtah, IV, p. 350-351.)

Année 27 de l'hég. (647-648). ['Abd Allah ebn Sa'd] ebn Abî Sarh consentit à évacuer le pays (l'Ifriqiyah) moyennant un don de 300 kintars d'or[3]. (Ebn Khaldoûn, *Hist. des Berbères*, traduction de Slane, I, p. 210, n.)

Les historiens d'Espagne les plus dignes de foi rapportent qu'à la mort d'En-Nâser 'Abd er-Rahman, le huitième souverain de la dynastie omayyade[4], celui qui prit le titre de khalife, on trouva dans les chambres où il renfermait ses trésors 5 millions de dînârs, et que cet amas d'or pesait 500 quintaux[5]. (Prolégomènes d'Ebn Khaldoûn, traduction de Slane, t. I, p. 366.)

[1] D'où l'on a 10,000 metqâls pour le qentâr mesry et 100 metqâls pour le ratl, qui pèse 144 derhams. Le rapport :: 10 : 7 donne 100,8 comme nombre correspondant des metqâls; mais il e t probable que l'auteur n'a pas tenu compte de la différence.

[2] On a également ici 10,000 dînârs pour le qentâr.

[3] Voir note 1, p. 262. — Carthage reconnaissait l'autorité de l'empereur de Constantinople.

[4] Il mourut en l'année 350 (961 de J.-C.).

[5] Nous avons encore ici 10,000 dinârs pour le qentâr. Ebn Khaldoûn avait probablement en vue le qentâr mesry, qui se rapproche le plus de 44 k. 140.

Qentâr. . . . et — le qentâr est un patron légal de poids (*me'yâr*); il a été dit que — *c'est le poids de 40 onces d'or ou 1,200 dinârs* — ainsi lit-on dans les copies; dans le *Lésân* on lit : et 100 dînârs, et, a-t-il été dit, 120 ratls — *ou 1,200 onces* — d'après Abou ʿObayd — *ou 70,000 dinârs.* — Dans la langue des Berbers, il est égal à 1,000 metqâls d'or ou d'argent; — *et* — a-t-il été dit — *80,000 derhams* — c'est Ebn ʿAbbâs qui l'a dit. Il a été dit aussi que c'était une grande somme inconnue de numéraire, — *ou 100 ratls d'or ou d'argent* — telle est l'opinion émise par Es-Seuddy — *ou 1,000 dînârs ou plein la peau d'un taureau d'or ou d'argent* — en syriaque; cette citation a été faite par Es-Seuddy. Abou Horayrah a rapporté d'après le Prophète, que Dieu le bénisse et le salue: « Le qentâr, a-t-il dit, est 12,000 onces; l'once vaut mieux que ce qui est entre le ciel et la terre. » Il a été relaté d'après Ebn ʿAbbâs : « Le qentâr est 100 metqâls; le metqâl, 20 qîrâts. » Taʿlab a dit : « Les gens ne sont pas d'accord sur ce qu'est le qentâr : les uns disent 100 onces d'or et, a-t-il été dit, d'argent; suivant d'autres, c'est 1,000 onces d'or et, a dit quelqu'un, d'argent. On dit aussi (qu'il équivaut à) 4,000 dinârs et, dit-on, derhams. » L'évaluation la plus en crédit chez la plupart des Arabes, a-t-il ajouté, est celle qui attribue au qentâr 4,000 dinârs. (*Qâmoûs; Tâdj el ʿaroûs*[1].)

Le qentâr est, suivant les uns, de 80,000[2] (der-

[1] Les mots soulignés appartiennent au Qâmoûs.

[2] S. de Sacy dit que dans le ms. de Leyde on lit *tamanoûn alfan*,

IMPRIMERIE NATIONALE.

hams); suivant d'autres, c'est une peau de bœuf pleine d'or. D'autres l'évaluent à 40 onces d'or, et quelques-uns à 1,100 dînârs. Ebn Sayyédah[1] a dit dans le livre intitulé *El Mohkam*[2], sur l'autorité d'Es-Seuddy, que le qentâr est de 100 ratls d'or ou d'argent. Ebn 'Atiyah a dit dans son *Tafsir* (commentaire du Qor'âr) que c'est une grande somme de numéraire. On rapporte sur l'autorité d'Obayy ebn Ka'b que le Prophète a dit : « Le qentâr est de 1,200 onces. » (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 30; S. de Sacy, traduction, p. 45-46.)

Le *Dîwân* d'Égypte achète l'alun des Arabes au qentâr layty, à raison de 30 derhams, et il le revend aux marchands du Roûm au prix de 4 à 6 dînârs le qentâr *djarouy*[3]. — Le natron se vend à Mesr au qentâr *mesry;* dans la province de Charqiyeh et dans

mais que c'est sûrement une faute, et il tient pour certain qu'il faut lire *tamanoûn wa alf,* 1080. Le *Qâmoûs*, comme on l'a vu dans l'extrait qui précède, détruit l'hypothèse de notre illustre orientaliste. En outre, un qentâr de 1,080 derhams donnerait pour le ratl 10,8 derhams; ce qui est impossible. On sait que le ratl de Jérusalem, Naplouse, etc., est de 800 derhams; 100 de ces ratls ou le qentâr font bien 80,000 (derhams). On peut donc supposer qu'Ebn 'Abbâs (c'est-à-dire probablement Fadl ebn el 'Abbâs, qui mourut de la peste à 'Amawâs en l'année 18 de l'hégire) avait en vue en donnant ce chiffre le qentâr de Jérusalem.

[1] Abou'l Hasan 'Aly ebn Isma'îl, connu sous le nom d'Ebn Sayyédah, mourut en l'année 458 de l'hégire (commencée le 3 décembre 1065).

[2] Le titre entier de cet ouvrage de lexicologie est *El mohkam wa'l mouhît el a'dam.* (Voir Hadji Khalifah, t. V, p. 427.)

[3] En tenant compte de la différence des deux quintaux et calculant le dinâr, comme le fait généralement Maqrîzy, à 20 derhams, on trouvera que le gouvernement égyptien achetait cette marchandise

le Sa'îd (haute Égypte), au djarouy, et, à Damiette, au layty[1]. (Maqrîzy, *Description de l'Égypte*, I, p. 109.)

Un feddân ensemencé en coton donne jusqu'à 8 qentârs *djarouy*[2]. (Maqrîzy, *ibid.*, I, p. 102.)

Année 400. Un demi-qentâr *folfoly* de chandelles, 7 dînârs. — 1 qentâr folfoly de charbon pour brûler les parfums, $\frac{1}{2}$ dînâr[3]. (Maqrîzy, *ibid.*, II, p. 274.)

Année 791. Le total de ce que l'émir Mahmoûd fit porter en espèces d'or à l'émir Ylboghâ en-Nâséry et à l'émir Mentâch s'élevait à 58 qentârs d'or mesry[4], dont 18 qentârs en une seule nuit. (Maqrîzy, *ibid.*, II, p. 395.)

Année 799. La quantité de ce qu'on transporta de chez l'émir Mahmoûd, après cette catastrophe, s'éleva à 140 qentârs d'or représentant 1,400,000 dînârs d'or monnayé عينًا et à 1 million de derhams d'argent. (Maqrîzy, *ibid.*, II, p. 397.)

Le *matar*, qui est le kintar israélite, est identique avec le *bedrah*, qui contient 3,000 mithkals de la

à 48 $\frac{1}{2}$ environ les 100 kilogrammes et la revendait ce même poids de 83 à 124 1/3 derhams.

[1] Le quintal mesry pèse 44 k. 493,12; le quintal *djarouy*, 96 k. 401,76; et le quintal layty, 61 k. 796.

[2] 8 quintaux *djarouy* = 771 k. 214,08.

[3] Le dînâr d'El Hâkem bé-amr Allah pesait en moyenne 4 gr. 20; l'or en était très pur. Au prix de 3 fr. 44 cent. le gramme, ce dînâr représentait donc 14 fr. 45 cent. Le qentâr *folfoly* équivalant à 46 k. 347, on a pour le coût du kilogramme de charbon 15 $\frac{1}{2}$ centimes environ de notre monnaie.

[4] C'est-à-dire en pièces d'or frappées à Mesr. Un de ces dînârs, frappé par Barqoûq en 781 ou 791 (voir *Catalogue of oriental Coins*, t. IV, n° 626), pèse jusqu'à 11 gr. 14.

mesure de Jérusalem, équivalant à 24 rotls de Damas[1]. *Abou Sa'id*, dans ses scholies sur le Pentateuque arabico-samaritain. (S. de Sacy, *Notices et extraits des mss.*, t. XII, p. 47.)

Le *kintar*, que Dieu mentionne dans le livre précieux. (Sur. III, v. 68, cf. Beidhawi, éd. Fleischer, t. I, p. 161.) — Mo'âd ebn Djabal[2] dit qu'il est de 1,200 oukias. Le kintal conventionnel et ordinaire renferme 100 rotls. (Behrnauer, *Notice sur la charge de muhtasib par le cheikh en-Nabrâwy*, *Journal asiatique*, 5e série, XVI, octobre-novembre 1860.)

Qostâ[3] a dit dans le *Livre des poids*... Le qentâr est égal à 125 ratls. — *Sur les mesures et les poids légaux des Arabes*... Le qentâr est la peau d'un taureau pleine d'or ou d'argent. Il comprend, a-t-il été dit, 70,000 dînars; suivant d'autres, 80,000; quelques-uns lui donnent 1,200 onces de 40 derhams chacune. Mo'âd ebn Djabal a dit : d'après une opi-

[1] 600 × 24 = 14,400 derhams ou le qentâr mesry. Le *mithkal* de la mesure de Jérusalem égalera 4,08 derhams = 14 gr. 83104. Les 3,000 *mithkals* donneraient donc 44 k. 493,12. M. Vazquez Queipo (*loc. cit.*, I, p. 106) assigne à la valeur du kikkar hébraïque composé de 3,000 sicles (de 14 gr. 16) 42 k. 480. — Toutefois la *bedrah* est indiquée par les auteurs arabes comme se composant de 10,000 derhams ou 7,000 dinârs = 30 k. 898.

[2] Ce *compagnon* du Prophète mourut pendant la peste d'Amawâs en Syrie en l'année 18 de l'hégire.

[3] Sur Qosta ebn Loûqa, cf. Dr Leclerc, *loc. cit.*, I, p. 157 et suiv. Il était grec et chrétien, originaire de Ba'albakk. Il fit un grand nombre de traductions. On ignore l'époque de sa naissance et celle de sa mort. Il vit peut-être la première moitié du xe siècle de notre ère. — Son livre *Des poids et mesures* est mentionné dans l'*Histoire de la médecine arabe*.

nion, le qentâr est égal à 120 ratls. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb.*)

Le qentâr *mesry* se compose de 100 ratls; le qentâr *roûmy* contient 122 ratls (mesrys) et $\frac{2}{9}$ ou 32 derhams[1]. (El Djabarty.)

Le *qantâr* d'Acre est une unité de poids qui équivaut à 4 *qantâr* du Kaire[2]. (Girard, *Mémoire sur l'agriculture, etc., Description de l'Égypte*, t. XVII, p. 306.)

Le qantâr de Syrie équivaut à 180 oques[3]. (Girard, *ibid.*, p. 308.)

قوامى *qouâmy* (lisez قوامس *qouâmos*, le κύαμος des Grecs, ou *bâqélâh*).

Sur les poids des médecins acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs. . . . Le *qouâmy* (*sic*) égale le $\frac{1}{3}$ d'un derham[4]. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb.*)

قيراط *qirât*, en grec κεράτιον, carat.

Voir 1re partie, p. 102.

[1] El Djabarty donne un tableau de conversion de qentârs en d'autres qentârs. (Voir *Royal asiatic Society*, mai 1878.)

[2] 14,400 × 4 = 57,600 derhams, d'où pour le ratl d'Acre 576 derhams.

[3] L'oque étant de 400 derhams, le qentâr de Syrie égalera 72,000 derhams et son ratl, 720 derhams. C'est la valeur donnée par El Djabarty au ratl d'Alep, de Hamâh et d'El Ma'arrah.

[4] Comme on l'a vu, la *bâqélâh* grecque est égale à $\frac{1}{3}$ de metqâl-darakhmy. L'auteur de la *Madjmoûʿah fi'l hésâb* emploie, en plus d'un endroit, derham avec le sens de darakhmy. Ces considérations m'ont amené à faire la correction qui figure en tête de cet article. J'ajouterai que pour le copiste le س de قوامس a très bien pu paraître un ى et il aura écrit قوامى.

Ceratium, id est siliqua. (Appendice aux Œuvres de Galien, IV, p. 275.) — Siliqua habet sitaria, id est granula 4. Alii vero dicunt æreos 2 $\frac{2}{3}$[1]. Nam obolus æreos 8 habet[2]. (*Ibid.*) — Siliqua habet atticos æreos 2 $\frac{2}{3}$. (*Ibid.*, Ex libris Cleop., *De pond. et mens.*, IV, 276.) — Siliqua habet atticos æreos 2 $\frac{2}{3}$. (*Ibid.*, *Aliter de eisdem.*) — Siliqua idem pondus habet quod æreus. (*Ibid.*, Diosc., *De ponderibus*, IV, 277.)

Siliqua vigesima quarta pars solidi est. — *Ceratum* oboli pars media est siliquam habens unam, et semis. Hunc latinitas *semi obolum* vocat. (Saint Isidore, *loc. cit.*, p. 591.)

Chaque qîrât égale 4 grains d'orge (*cha'irât*). (Yohanna ebn Sérafioûn, *Canon* d'Avicenne.)

Syrie. Le qîrât pèse 3 $\frac{1}{3}$ grains d'orge[3]. (El Moqaddasy, p. 182.)

Qirât. C'est le tiers du huitième d'un metqâl, soit 3 *habbah*[4]. Il entre dans le derham *dokhl* douze de ces qîrâts. Le qîrât, a dit quelqu'un, est une *kharroûbah*[5]. Il a été dit aussi que c'était la vingt-quatrième partie du metqâl. (Ez-Zahrâwy.)

Le qîrât est $\frac{1}{12}$ de derham. (Eliyâ.)

[1] 0,06896875 × 2 $\frac{2}{3}$ = 0,1839 $\frac{1}{6}$.

[2] 0,06896875 × 8 = 0,55175.

[3] D'après le même voyageur, le dinâr (poids) de Syrie se compose de 24 qirâts, soit 24 grains d'orge (*cha'irât*).

[4] Si Ez-Zahrâwy a en vue le metqâl de 4 gr. 414, le qirât sera de 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$, et la habbah, de 0,061305 $\frac{5}{9}$. Le derham *dokhl* égalera 0,1839 $\frac{1}{6}$ × 12 ou 2 gr. 207. Faut-il entendre par metqâl la darakhmy? Le qirât ne sera plus que de 0 gr. 1379 $\frac{3}{8}$, et la *habbah*, de 0,04597 $\frac{11}{12}$. Le derham *dokhl* devra peser alors 1 gr. 65525.

[5] 18 qirâts de 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$ = la darakhmy ou 3 gr. 3105.

Ténès. Le poids de leur qîrât est d'un tiers de derham juste (*ʿadl*), au (poids) de Cordoue. (El Bekry, édition arabe de Slane, p. 62.)

Le grain d'orge quadruplé forme le qîrât, lequel est une *kharroûbah* au (poids) de Syrie [1]. — Mentionnons maintenant les poids usités en médecine : quant au *qîrât*, tu sais déjà qu'il est égal à 4 grains d'orge (*chaʿîrât*). (Djirdjis, Escurial 844.) — *Les poids et les mesures de capacité en usage en médecine . . .* Le *qîrât* est égal à 3 grains d'orge (*chaʿîrât*). (El ʿAntary, Escurial 844.)

(D'après El Djawhary), le qîrât est égal à 2 *sattoudj*. (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

Le qîrât est égal à 4 grains d'orge. (*Menhâdj eddeukkân.*)

Le qîrât se compose de 3 *habbah* [2]. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne par Mohammad ebn Ismâʿîl.)

Le *qîrât* est $\frac{1}{24}$ du dînâr; il pèse 3 grains d'orge [3]. (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 21-22; S. de Sacy, traduction, p. 36.)

Le *qîrât* est la moitié du dâneq, lequel est le $\frac{1}{6}$ du derham. (*Madjmaʿ el anheur*, p. 532.)

Sur les poids (affectés au pesage) de l'or et de l'argent. Le metqâl est égal à 20 qîrâts . . . . Le qîrât

[1] Ce grain me paraît peser 0 gr. 045979 $\frac{1}{6}$. Les 4 grains = 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$ ou la *kharroûbah* de Syrie. (Voir sous *Kharroûbah.*)

[2] Suivant le même auteur, le metqâl se compose de 25 de ces qîrâts.

[3] D'où pour le grain d'orge $\frac{0 \text{ gr. } 1839 \frac{1}{6}}{3} = 0{,}061305 \frac{5}{9}$.

(du metqâl) égale 3 *habbah.* — Le derham exclusivement adopté de nos jours se compose de 12 qîrâts et de 48 *habbah.* — Le derham compte 14 qirâts; chaque qîrât équivaut à 5 grains d'orge. — *Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs.* Le derham est de 18 qîrâts... Le metqâl est de 25 qîrâts. — Honayn a dit : la darakhmy est de 18 qîrâts.... Le qîrât est égal à 3 *habbah*[1]. — Qostâ a dit dans le *Livre des poids :* Le qîrât est égal à 4 grains d'orge et à une *habbah* de caroube syrienne. (*Madjmoû'ah fi'l hésâb.*)

Le qîrât de l'or (en Orient, où le metqâl est de 20 qîrâts) comprend 3 des *habbah* de l'or....; le qîrât de l'argent est égal à 4 *habbah* de l'argent (dont 48 au derham). Leur derham se compose de 12 qîrâts, des qîrâts de l'argent[2]. Le qîrât est égal à 2 *sakradj*[3]; le *sakradj*, à 2 des *habbah* de l'argent. (Ms. de l'Université de Gênes.)

Le qîrât est un poids de 5 grains d'orge[4]. (Feuille de garde du ms. suppl. ar. n° 1014.)

Le qîrât égale 2 *tassoûdj.* — D'après la *seunnah*, il n'y a que 20 qîrâts dans le metqâl et 14 dans le derham. (El Djabarty.)

[1] La darakhmy = 3 gr. 3105; le qirât égalera 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$ et la *habbah* = 0 gr. 061305 $\frac{5}{9}$. D'après Bakhtyachoû', la darakhmy se compose de 72 grains d'orge; ce qui donne pour celui-ci 0 gr. 045979 $\frac{1}{6}$.

[2] Par conséquent, en Orient, le qirât de l'or = 0 gr. 2207, et le *qirât* de l'argent 0 gr. 2574 $\frac{4}{5}$. La *habbah* de ce dernier qirât = 0 gr. 06437 $\frac{1}{12}$.

[3] J'ai déjà proposé la leçon *sattoûdj* au lieu de *sakradj.*

[4] Le copiste a écrit par erreur *50 grains d'orge.*

Tu ne dois pas ignorer non plus que le qîrât de tout ratl est toujours une demi-once. Si donc tu divises les derhams de quelque ratl que ce soit par 24, le quotient sera le qîrât de ce ratl[1]. (El Djabarty.)

. . . Le metqâl est donc égal à 24 qîrâts et le derham, à 16 $\frac{4}{5}$ qîrâts. Le qîrât équivaut à 250 grains de moutarde[2]. Les chefs du rite hanafite l'ont fait de 300 grains de moutarde[3]; car, ont-ils dit, le metqâl est égal à 20 qîrâts et le derham à 14 qîrâts. — Il s'est introduit récemment dans la coutume de Mesr l'usage de faire le derham *légal* de 16 qîrâts et le metqâl de 1 $\frac{1}{2}$ derham. Par suite, le qîrât *mesry* pèse 262 $\frac{1}{2}$ grains de moutarde[4]. — Le qîrât de Constantinople pèse 5 $\frac{1}{4}$ grains de moutarde de plus que le qîrât *mesry*[5]. — *Sur des quantités conventionnelles.* De ce nombre sont : . . . . Le *tassoûdj*, que les Hanafites font d'un demi-qîrât, soit 150 grains de moutarde. (El-Dahaby.)

Voir, à la fin, le tableau des différents qîrâts.

كرمه *karmah.*

Les poids et les mesures de capacité en usage en

[1] On voit qu'ici 1 *qîrât* signifie $\frac{1}{24}$. On sait qu'en Orient toute chose est susceptible d'être divisée, même virtuellement, en vingt-quatrièmes appelés *qîrâts*.

[2] D'après mes calculs, le grain de moutarde = 0 gr. 007356 $\frac{3}{4}$ et par conséquent le qîrât de 250 grains de moutarde sera égal à 0 gr. 1839 $\frac{1}{8}$.

[3] Soit 0 gr. 2207.

[4] Ce qui fait 0 gr. 1931125.

[5] On aura donc pour le qîrât de C. P. 0 gr. 19697475.

médecine. . . . . La *karmah* est égale à 6 qîrâts[1]. (El ʿAntary, Escurial 844.)

لِبْنَة *lébénah, lebnah*[2].

Dans la région d'Er-Rahāb (Charq), le pain se vend un dâneq les 2 *lebnah* (*lebnân*). (El Moqaddasy, p. 373.)

An 105. Bokayr ebn Mâhân arriva du Send (à Koûfah) apportant avec lui 4 *lebnah* d'argent et une *lebnah* d'or. (Ebn el Atîr, V, p. 93.)

An 455 (1063 J.-C.). Le roi des Grecs envoya entre autres (présents) à Toghrul Bek 100 *lebnah* d'argent. (Ebn el Atîr, X, p. 18.)

لَدْرة *ladrah.*

La *ladrah*, 171 derhams[3]. — La *ladrah*, 176 derhams[4]. — La ladrah du Maghreb, 133 ½ derhams[5]. (El Djabarty.)

La *ladrah* du Maghreb est de 133 ⅓ derhams; la ladrah *roûmiyeh*, de 176 derhams[6]. (Ed-Dahaby.)

[1] 0 gr. 1839 ¼ × 6 = 1 gr. 1035.

[2] On pourrait peut-être rapprocher ce terme du *ratl el-lebn*, mentionné par Eliyâ comme étant en usage à Mosoul et équivalant à 60 ratls.

[3] 528 gr. 3558.

[4] 543 gr. 8048. Cette ladrah est égale aux ratls de Constantinople et *roûmy*.

[5] 411 gr. 97 ½.

[6] Comp. la note 4 ci-dessus.

لوج *laudj*.

Le *laudj* est égal à un dâneq. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne par Mohammad ebn Ismâ'îl.)

مثقال *metqâl*.

Voir 1re partie, p. 35.

Metqâl. Il est égal à un derham et demi *kayl* et à 2 derhams *dokhl* et 3 habbah, ce qui fait 25 qîrâts[1]. (Ez-Zahrâwy.)

Les premiers poids qui furent déterminés et fabriqués sont les étalons (*sandj*) des metqâls. On fit le metqâl de 60 *habbah*, chacune de ces *habbah* pesant 100 grains (*habbah*) de moutarde[2]. (Eliyâ.)

La bonification (*tawfîr*) sur le camphre est de 2 metqâls par *mannâ* ou 200 metqâls. On demande quelle sera la bonification sur un metqâl. — R. On sait que les 2 metqâls font 120 *habbah*, qui sont les $\frac{3}{5}$ de 200. Ce sera donc une demi-*habbah* et une demi-areuzzah approximativement. (*Kétâb el hâwy*, fol. 19 r°.)

Mentionnons maintenant les poids usités en médecine : . . . . Le metqâl est égal à un derham et

[1] Si le derham *kayl* visé ici par Ez-Zahrâwy est celui de 3 gr. 0898, on aura pour le metqâl 4 gr. 6347. Les 2 derhams *dokhl* de 2 gr. 207 = 4 gr. 414; en y ajoutant 3 *habbah* de 0,0735 $\frac{2}{3}$ ou 0 gr. 2207, on retrouverait 4 gr. 6347. Ce poids divisé par 25 donnerait pour le qîrât 0 gr. 1853 $\frac{22}{25}$, valeur que nous n'avons jamais rencontrée.

[2] On a ainsi pour le metqâl 6,000 grains de moutarde = 4 gr. 414.

demi et 3 grains d'orge[1]. (Djirdjis, Escurial 844.)

(D'après El Djawhary), le metqâl égale un derham et $\frac{3}{7}$ de derham. (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

La darakhmy est un metqâl.... Le (terme) metqâl est plus général et plus correct. (*Menhâdj eddeukkân.*)

(Du pays des Nègres) on apporte une bourse renfermant 200 mitkhâls, ou 200 fois une drachme et demie, de poudre d'or. (Ebn Batoûtah, IV, p. 412.)

Le metqâl, chez les médecins, égale un derham et un tiers[2]. Le metqâl se compose de 25 qîrâts; le qîrât, de 3 *habbah*, et la *habbah*, de 24 (*sic*) grains de moutarde. (Commentaire de l'*Ardjoûzah* d'Avicenne par Mohammad ebn Ismâʿîl.)

Le *metqâl* d'une chose est le poids (*mîzân*) qu'elle a en chose semblable. C'est aussi l'unité des metqâls de l'or. Ce mot a été mentionné sous *mkk* (*makkoûk*). (*Qâmoûs.*)

On appelle *metqâl* le poids (*vezn* ou *mîzân*) qu'a une chose en chose semblable, c'est-à-dire une chose ayant ce poids. Par exemple, un *metqâl* d'argent signifie de l'argent du poids d'un dînâr. On lit dans le Qor'ân : مثقال ذرّة, c'est-à-dire « le poids d'un atome ». Le metqâl de l'or, qui est égal à 1 $\frac{3}{7}$ derham [3], a été expliqué au mot *makkoûk*. (*Oqiânos.*)

[1] Comp. avec la note 1 de la page précédente; cependant ici nous trouvons 3 grains d'orge de plus.

[2] Si, par derham, l'auteur a en vue la darakhmy, son metqâl sera celui de 4 gr. 414.

[3] Il a été imprimé par erreur 1 $\frac{1}{7}$ dans mon édition.

Le metqâl est égal à 1 $\frac{3}{7}$ derham. (*Qâmoûs*, *Oqîânos;* sous *makkoûk*.)

Quelques-uns ont dit que le metqâl, depuis qu'il a été inventé, n'a pas varié ni avant ni depuis l'islamisme. On a dit aussi que celui qui inventa l'usage des poids dans l'antiquité commença par établir le metqâl, qu'il fit de 60 *habbah*, chaque *habbah* étant égale au poids de 100 grains de moutarde sauvage de moyenne grosseur, et qu'il fabriqua (litt. frappa) une *sandjah* (poids-étalon) pesant les 100 grains de moutarde. Avec le poids de celle-ci et des 100 grains de moutarde, il en composa [une deuxième, puis] une troisième [et ainsi de suite] jusqu'à ce que le poids total des *sandjah* atteignît 5 *habbah :* ce fut la *sandjah* du douzième du metqâl. En doublant le poids (de ces 2 *sandjah*), il obtint la *sandjah* du tiers du metqâl, et arriva successivement à composer la *sandjah* d'un demi-metqâl, puis d'un metqâl, de 5, de 10 et au-dessus. D'après cela, le poids d'un metqâl est donc de [six] mille grains (de moutarde). (Maqrîzy, *Traité des famines*, ms. 1938, fol. 21 r°; même ms., fol. 36 r°-v°; S. de Sacy, *Traité des monnaies*, p. 10.)

Le metqâl est de 24 *kharroûbah*[1]. (Maqrîzy, *Traité des famines*, fol. 27 v°.)

La *sandjah* éprouve une différence à Mesr et en Syrie. Ainsi 100 metqâls syriens pèsent 1 $\frac{1}{4}$ metqâl de moins en Égypte. La même différence a lieu

[1] 0 gr. 1839 $\frac{1}{6}$ × 24 = 4 gr. 414. 0 gr. 1931125 × 24 = 4 gr. 6347.

pour le derham[1]. (Maqrîzy, *Traité des famines*, fol. 27 v°.)

1 metqâl légal (*charʿy*) équivaut à 1 $\frac{3}{7}$ derham; 20 metqâls équivalent à 28 $\frac{4}{7}$ derhams et 140 metqâls à 200 derhams. (Mohammad Bâqer.)

Sur les poids affectés au pesage de l'or et de l'argent. Le metqâl est égal à 6 dâneqs, à 20 qîrâts, à 24 tassoudj, à 60 *habbah*. Dans quelques pays, on lui donne 72 *habbah* et 240 *areuzzah*. — Sache encore que le metqâl est le dînâr; (il se compose de) 20 qîrâts. — *Sur les poids des médecins, acceptés à l'unanimité par les ouvrages grecs*. . . . . Le metqâl est de 25 qîrâts[2]. — Ce qu'on lit dans un *keunnâch* (pharmacopée) indique que le metqâl grec (*younâny*) était autre que celui de notre époque, et inférieur à celui-ci de 2 qîrâts. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb.*)

Le metqâl de l'Andalos est de 72 *habbah*. — Le metqâl de Baghdâd égale 1 derham de Baghdâd et $\frac{3}{7}$ de derham. Le ratl de Baghdâd se compose de 90 metqâls de Baghdâd, chaque metqâl pesant, suivant ce que nous avons mentionné pour le (metqâl)

[1] D'après la proportion 100 : 98 $\frac{3}{4}$ :: 600 : x, on a pour x 592 $\frac{1}{2}$. El Djabarty (voir sous *ratl* syrien) signale cette différence entre les 2 ratls. Peut-être faut-il voir dans ce rapport l'origine de cette phrase de Maqrizy (*Traité des monnaies*, traduction, p. 18-19) : « 'Abd el Malek régla le poids de l'or dont il fit usage pour la fabrication de ses dinârs sur le mithkal de Syrie, que l'on nomme *mayala* et duquel 100 dinârs sont égaux à 102 dinârs de l'autre poids. » La proportion 98,75 : 100 :: 100 : x donne pour x 101 $\frac{21}{79}$; ce que Maqrizy aura représenté par 102.

[2] On a déjà vu Ez-Zahrâwy et le commentateur de l'*Ardjoûzah* donner au metqâl (des médecins) 25 qîrâts.

de Baghdâd, 75 $\frac{1}{2}$ *habbah* de l'Andalos[1]. — Ainsi le metqâl des habitants de Baghdâd se compose de 60 des *habbah* de l'or. Ils ont fait leur metqâl de 20 qîrâts. (Ms. ar. de l'Université de Gênes.)

Le miskal est égal à 1 dirhem et 2 $\frac{1}{2}$ daniks[2] = 24 kirats = 85 grains[3]. Le dirhem de la Syrie a 60 grains; mais on est partagé d'avis sur le poids d'un miskal chez les habitants de la Syrie. Le miskal de Chayzar surpasse en poids celui de Haleb d'un demi-kirat.

Le miskal de Hamâh est le même que celui de Chayzar, et le miskal d'Al Maarra est le même que celui de Damas. (Behrnauer, *Journal asiatique*, octobre-novembre 1860.)

Quand tu connaîtras que la diversité des ratls dans les différents pays n'a d'autre cause que le nombre variable en plus ou en moins de leurs derhams et de leurs metqâls, tu sauras que le poids (*meqdâr*) du derham et (celui) du metqâl n'ont jamais éprouvé de variation, ni du temps du paganisme, ni depuis l'établissement de l'islâm; c'est là, en effet, une opinion unanimement admise.

. . . Le metqâl se compose également de 60 *habbah*, mais chaque *habbah* équivaut à 100 grains de

[1] Le metqâl de Baghdâd pesant, comme nous le savons, 4 gr. 414, cette *habbah* de l'Andalos égalera o gr. 05846 $\frac{54}{151}$.

[2] 1 dirhem et 2 $\frac{1}{2}$ danêqs ou 1 $\frac{5}{12}$ derham = 4 gr. 3772 $\frac{1}{6}$. La différence avec le metqâl de 4,414 est de o gr. 0367 $\frac{5}{6}$ ou $\frac{1}{14}$ de dâneq. En-Nabrâwy aurait-il négligé cette légère fraction dans ses calculs?

[3] En rétablissant la fraction omise, les 85 *habbah* deviennent 85 $\frac{1}{7}$.

ladite moutarde. — Les 10 metqâls pèsent 14 $\frac{2}{7}$ derhams. (El Djabarty.)

Le metqâl est donc égal à 24 qîrâts et le derham, à 16 $\frac{4}{5}$ qîrâts. — Les chefs du rite hanafite font le metqâl de 20 qîrâts et lè derham, de 14 qîrâts. C'est là une manière de s'exprimer qui renferme la proportion sans fraction. — Il s'est introduit récemment dans la coutume de Mesr l'usage de faire le derham légal de 16 qîrâts et le metqâl d'un derham et demi. — Le metqâl légal, exprimé en qîrâts égyptiens, est donc de 22 $\frac{6}{7}$ qîrâts. — Le metqâl *mesry* est donc égal à un metqâl légal et au quart du cinquième de celui-ci, et par conséquent 20 metqâls mesrys égalent 21 metqâls légaux. — Le metqâl de Constantinople est plus fort que celui de Mesr de $\frac{2}{5}$ de qîrât mesry et de $\frac{3}{5}$ de cinquième[1]. — Le metqâl de Constantinople est supérieur au metqâl légal de 426 grains de moutarde[2]. (Ed-Dahaby.)

مَنّ *mann* et مَنَا *mana*, en grec μνᾶ, mine.

Mina Attica et Ægyptia habet uncias 16. — Mina Romana uncias 20. (Appendice aux Œuvres de Galien, IV, 275.) — Mina Italica habet drachmas 144. Mina Attica drachmas 122[3]. Ut mina Italis sit libra et semis : Atticis libra 1, unciæ 3, drachmæ 4. (*Ibid.*,

[1] On a ainsi pour le metqâl de C. P. 4 gr. 727394.

[2] En ajoutant à 4 gr. 414 le produit de 0,0007356 $\frac{2}{3}$ par 426 ou 0,313394, on retrouve pour le metqâl de C. P. 4 gr. 727394.

[3] On lit en note : Vel hic legendum 124 vel inferius drach. 2, ubi drach. 4 legitur. Je crois qu'il faut lire 122 et plus bas 2 drachmes.

De ponderibus et mensuris, IV, 276.) — Mina ponderis est nomen. Habet autem uncias 16, drachmas 128, scrupulos 384, obolos 768, thermos, id est lupinos 1,152, siliquas 2,304, æreos 6,144. Attica mina habet uncias 12 ½, drachmas 100, scrupulos 300, obolos 600, lupinos 900, siliquas 1,800, æreos 4,800. Ptolemaica mina habet uncias 18, drachmas 144, scrupulos 432, obolos 864, lupinos 1,296, siliquas 2,592, æreos 6,912. (*Ibid.*, Ex libris Cleopatræ, *De ponderibus et mensuris*, IV, 276.) — Mina Attica habet uncias 12. Alia mina habet uncias 15. Ptolemaica uncias 18. (*Ibid.*, *Aliter de eisdem.*) — Mina habet uncias 15, holcas 112 ½. (*Ibid.*, *De mens. et pond. veterin.*, IV, 276.) — Mina secundum medendi usum pendit uncias 16, id est holcas 128. Mina Italica pendit uncias 18, id est sesquilibram drachmas autem 144. Mina Alexandrina pendit uncias 20, id est holcas 160. (*Ibid.*, Diosc., *De ponderibus*, IV, 277.)

Mina apud Hebræos Mane vocatur. Italica mina quadraginta staterum est, id est unciarum viginti, sive libræ unius et bessis[1]. (Saint Épiphane, *De mensuris et ponderibus*, t. II, p. 183.)

[1] Les valeurs de ces différentes mines en grammes se présentent comme suit :

Mine attique et égyptienne de 16 onces (de 26,484) = 423 gr. 744.

Mine romaine de 20 onces (de 26,484) = 529 gr. 680.

Mine italique de 144 drachmes (de 3,3105) = 1 ½ livre (de 317,808) = 476 gr. 712.

Mine attique de 122 drachmes (de 3,3105) = 1 livre (de 317,308). 3 onces (de 26,484). 2 drachmes (de 3,3105) = 403 gr. 881.

Mina in ponderibus centum drachmis appenditur, et est nomen Græcum, quæ sunt siliquæ 1,800, tremisses 225, solidi 75, stateres 25[1]. (Saint Isidore, t. III et IV, p. 592.)

Le mann *roûmy* a 20 onces; le mann italique[2] et le mesry ont 16 onces. Le mann est de 40 estârs. (Yohanna ebn Sérâfioûn, dans le *Canon* d'Avicenne.)

Les éléphants sauvages originaires du pays des Zendges ont des défenses dont quelques-unes pèsent de 150 à 200 *mann*, en évaluant le mann à 2 ratls,

Mine de 16 onces (de 26,484) = 128 drachmes (de 3,3105) = 768 oboles (de 0,55175) = 423 gr. 744.

Mine attique de 12 $\frac{1}{2}$ onces (de 26,484) = 100 drachmes (de 3,3105) = 600 oboles (de 0,55175) = 331 gr. 050.

Mine Ptolémaïque = 18 onces (de 26,484) = 144 drachmes (de 3,3105) = 864 oboles (de 0,55175) = 476 gr. 712.

Mine attique = 12 onces (de 26,484) = 317 gr. 808.

Autre mine = 15 onces (de 26,484) = 397 gr. 260.

Mine Ptolémaïque = 18 onces (de 26,484) = 476 gr. 712.

Mine = 15 onces (de 24,82875) = 112 $\frac{1}{2}$ drachmes (de 3,3105) = 372 gr. 43125.

Ou 15 onces (de 33,105) = 112 $\frac{1}{2}$ metqâls (de 4,414) = 496 gr. 575.

Mine du mesurage = 16 onces (de 26,484) = 128 drachmes (de 3,3105) = 423 gr. 744.

Mine italique = 18 onces (de 26,484) = 144 drachmes (de 3,3105) = 1 $\frac{1}{2}$ livre (de 317,808) = 476 gr. 712.

Mine Alexandrine = 20 onces (de 26,484) = 160 drachmes (de 3,3105) = 529 gr. 680.

Mine italique = 40 statères (de 13,242) = 20 onces (de 26,484) = 1 $\frac{2}{3}$ livre (de 317,808) = 529 gr. 680.

[1] Mine de 100 drachmes (de 3,3105) = 75 solidi (de 4,414) = 25 statères (de 13,242) = 1,800 siliques (de 0,1839 $\frac{1}{4}$) = 331 gr. 050.

[2] Le texte imprimé porte الانطاليق; je lis الايطاليق.

poids de Baghdâd. (Mas'oûdy, *Les Prairies d'or*, II, p. 230-231.)

Quant aux poids servant (dans le Fârès) à peser les marchandises, il y a à Chîrâz deux *mana*, un petit et un grand[1]. Le grand est de 1,040 derhams[2]. Je n'ai jamais vu ni entendu dire qu'il y eût nulle part un mana de ce poids, si ce n'est à Ardabil. L'autre est le mana de Baghdâd qui pèse 260 derhams. Ce *mann*[3] est en usage dans tout le Fârès et dans la généralité des grandes villes musulmanes où je suis entré, bien que les habitants aient d'autres poids. (El Istakhry, p. 156.)

Le mana[4], à El Baydâ, pèse 800 derhams[5]; à Istakhr, 400 derhams; à Khorrah, 280 derhams. A Sâboûr, le mann est de 300 derhams, et, dans quelques districts d'Ardechîr Khorrah, il est de 240 derhams. (El Istakhry, p. 156; Ebn Hauqal, p. 215.)

[1] A l'époque où Chardin visitait la Perse, il en était encore de même : « Le poids commun est de deux sortes, *poids civil* et *poids légal*. Le poids légal qu'ils appellent *cheray* (*char'y*) est communément le double du poids civil. Ils ont comme nous des poids différents pour la médecine et pour les pierreries, d'avec les poids communs. Leur poids civil est aussi de deux sortes, *poids de Roi* et *poids de Tauris*, comme ils parlent. Le poids de Roi ou le grand poids est le double justement de l'autre. Ils appellent leur poids ordinaire, comme nous disons la livre, *mann* et aussi *Batman*. Le *mann* de petit poids revient à 5 livres 14 onces, poids de Paris. » (Chardin, III, p. 125-126). 5 livres 14 onces = 2 k. 875,836.

[2] 1,040 derhams = 3 k. 213,392.

[3] Il est à remarquer que l'auteur emploie tantôt *mana* et tantôt *mann*; ces deux mots sont d'ailleurs synonymes.

[4] Ebn Hauqal dit « le mann ».

[5] 800 derhams = 2 k. 471,84.

Pour ce qui est des poids employés par les habitants du Djébâl, le *mana* d'Hamaḍân et des Mâhât (Mâh el Koûfah et Mâh el Basrah) est de 400 derhams. (El Istakhry, p. 203; Ebn Hauqal, p. 267 [1].)

Le *mann* d'Ardabîl est de 1,040 derhams, comme le *mana* de Chîrâz, si ce n'est qu'à Chîrâz on l'appelle *mana* et à Ardabîl, ratl. (El Istakhry, p. 191.)

Les poids (du Daylam) sont le *mana*, égal à 600 derhams; il en est de même dans le Rayy et le Tabarestân. Le mana du Qoûmès est de 300 derhams. (El Istakhry, p. 213.)

Les *mana* servant à peser les marchandises dans le Fârès sont au nombre de deux : un petit et un grand. Le grand pèse 1,040 derhams, comme le ratl d'Ardabîl; son *mann* est un grand mann. — Le petit *mann* du Fârès est identique à celui de l'ʿIrâq : il a 260 derhams. C'est là le mann employé dans le Fârès et dans la généralité des villes et des capitales des musulmans, bien qu'ils en aient aussi d'autres. (Ebn Hauqal, p. 215.)

Le *mann* des habitants de Chîrâz est connu, déterminé; il est indépendant et se trouve dans toutes leurs boutiques. (Ebn Hauqal, p. 215.)

Le *mann* (du Daylam) est de 600 derhams; il en est de même pour le Tabarestân et le Rayy. Le Qoûmès a son mann de 300 derhams. (Ebn Hauqal, p. 273.)

Ratls de l'Arabie. A la Mekke, c'est le *mann* connu

[1] Voir note 4 à la page précédente.

dans tous les pays de l'islâm; toutefois les habitants l'appellent ratl. Le ratl d'Yatreb (Médine) jusqu'à Qorh est de 200 derhams. Le ratl de l'Yaman est celui de Baghdâd. L'ʿOmân a le *mann*. Le reste de la contrée a le (poids) de Baghdâd. (El Moqaddasy, p. 99.)

Le mann d'Ardabîl est de 1,200 (derhams)[1]. Le ratl de Khowayy est de 300 et le mann des habitants de cette ville égale 600 derhams. Il en est de même à Ormyah. (El Moqaddasy, p. 381.)

Les *mann* (de la contrée du Djébâl) sont divers : celui du Rayy (pèse) 600 (derhams). Le *mann* du reste de la contrée est de 400 (derhams). La viande dans le Rayy se pèse au ratl et les drogueries se pèsent au mann du Khorasân. (El Moqaddasy, p. 397.)

Le mann des colonies militaires (*adjnâd*) d'Isfahân est de 300 (derhams) et le mann d'El Yayoudiyeh est (celui) d'Hamaḏân. (El Moqaddasy, p. 397-398.)

Le mann de la contrée (Khoûzistân) pour la viande et le poisson, à l'exception d'El Ahwâz, est de 4 ratls. Le mann du pain est (celui) de la Mekke. Le mann d'El Ahwâz est (celui) de Baghdâd pour toutes choses. (El Moqaddasy, p. 417.)

Les habitants (de Chîrâz) ont un mann mekkois. .... Le mann du pain à Fasa est de 300 (derhams); c'est aussi celui du coton et des grains. On

[1] Cependant El Istakhry et Ebn Hauqal disent 1,040.

pèse le sucre, le safran, le miel, le *henná*, le *baqqam* et les drogueries au mann de 300. Le mann de la viande salée (*qadîd*), de la viande, du fer et autres choses semblables lui est supérieur de 25 (derhams). Le mann de Darâbadjerd, mann connu, est pour toutes choses, excepté les drogueries, de 440 derhams. Le fil, le pain, le carthame (*ʿosfor*), le crin, le duvet, la laine (se pèsent au mann de) 480 derhams. Le mann de Nayrîz (ou Nyrîz) est pour toutes choses, à l'exception des drogueries, de 320; le mann du fil, de 340. (El Moqaddasy, p. 452.)

Le mann d'Arradjân se compose de 3 ratls, excepté pour le sucre. (El Moqaddasy, p. 452.)

Le mann (du Kermân) est mekkois. (El Moqaddasy, p. 470.)

A Toûrân, le mann est mekkois; il en est de même dans le Moultân, le Send et l'Inde. (El Moqaddasy, p. 481.)

Mann. Le grand équivaut à 4 ratls et le petit, à 2 ratls, à la mesure[1]. Chez les *Roûm*, il est de 20 onces et, à la mesure, de 26 onces[2]. Pour Galien, il est égal à 100 metqâls, au poids[3], pour les choses sèches. A Alexandrie, le mann est de 30 onces et, dit-on, de 20 onces. Chez les droguistes, il est de 21 onces. Le mann d'Ardabîl est de 9 ratls. [Le mann], a-t-il été dit, est de 2 ratls et le ratl, de

[1] Les mots بالكيل manquent dans le ms. d'Oxford.

[2] Dans le ms. d'Oxford, on lit 16 onces.

[3] 100 metqâls-darakmy = 331 gr. 05 ou 12 $\frac{1}{2}$ onces du Roûm de 26 gr. 484. C'est la mine attique de 12 $\frac{1}{2}$ onces de Cléopâtre.

12 onces, ce qui fait 120 derhams, aux derhams *de la mesure* (*kayl*). Le mann, a-t-il été dit encore, est égal à 40 *estár*[1] et le ratl, à 20 *estár*. (Ez-Zahrâwy.)

Le *manná* (*sic*) équivaut à 2 ratls de Baghdâd et se compose de 180 metqâls; ce qui fait 257 derhams et $\frac{1}{7}$ de derham. (Eliyâ.)

Le *manna* (*sic*) est égal à 40 *estár* (*Kétâb el hâwy*, fol. 17 v°); est égal à 180 metqâls (*Ibid.*, fol. 18 r°); est égal à 2 ratls (*Ibid.*, fol. 21 r°). — Le *manna* du bois d'aloès (*ʿoûd*) indien est de 320 derhams et son once, de 13 $\frac{1}{3}$ derhams. (*Ibid.*, fol. 18 v°.) — Le *manna* du camphre, à Baghdâd, est de 200 metqâls. La bonification (*tawfîr*) est de 2 metqâls par manna ou 200 metqâls; toutefois c'est sur 200 metqâls que la vente est basée. (*Ibid.*, fol. 19 r°.)

Le *mann* comprend 260 derhams. (*Guide du Kâteb*, fol. 129 r°.) — Le mann du safran est égal à 207 derhams. (*Ibid.*, fol. 129 v°.)

Le mann est égal à 260 derhams. — Le *mann* est de cinq sortes : d'Antioche, composé de 16 onces; *roûmy*, d'une seule once[2]; d'Alexandrie, de 30 onces; *ʿatary* (de drogueries), de 22 onces; et juif, de 50 sicles[3]. (Djirdjis, Escurial 844.) — Le *mann* d'Antâlyah (Satalie)[4] est de 16 onces; le mann *mesry*, de 16 onces; le *mana* (*sic*) d'Alexandrie, de 30 onces;

[1] Comparez saint Épiphane.

[2] Il y a là une erreur évidente. Suivant Ez-Zahrâwy, ce mann est de 20 onces.

[3] Le sicle étant égal à 11 gr. 035, on aurait pour le mann juif 551 gr. 75. Avec le sicle de 6 gr. 621, il se réduirait à 331 gr. 05.

[4] Casiri a lu aussi, plus haut, «d'Antâlyah», au lieu «d'Antioche».

le mana *qatâry* (*sic*), de 22 onces[1]. (El'Antary, Escurial 844.)

Le poids légal du Djordjân est le *mann*, qui vaut 600 drachmes comme celui de Rey et du Tabarestân. (Yaqoût[2], *Dictionnaire de la Perse*, traduction de M. Barbier de Meynard, p. 155.)

(D'après El Djawhary), le *mann* est égal à 2 ratls. (Ebn el Djyâb, Escurial 929.)

Le *mann roûmy* est de 20 onces. Le mann mesry est de 40 *estâr;* l'estâr de ce mann égale 4 metqâls et 2 dâneqs. (*Menhâdj ed-deakkân.*)

Le *mann* de Tebrîz a 260 drachmes (sous Ghazân Khân)[3]. (Chapitre XXI du grand ouvrage de Rachîd ed-dîn qui traite des poids et mesures, cité par M. Berhnauer, *Journal asiatique*, août-septembre 1860, p. 131.)

Année 748. Inde. Chaque *menn*, poids de Dehli, équivalait à 25 rothls égyptiens[4]. (Ebn Batoûtah, II, p. 74.)

Le mann de Dehly équivaut à 20 ratls du Maghreb. (Ebn Batoûtâh, III, p. 430.)

Mann. . . . signifie aussi une mesure de capacité (*kayl*), ou un poids (*mîzân*), ou 2 retls, comme le *mana;* pluriel *amnân*. Le pluriel de *mana* est *amnâ*. — *El mana* et *el manâh*, mesure de capacité ou

[1] Il faut sans doute lire *'attâry* (des droguistes).

[2] Yaqoût mourut en l'année 626 de l'hégire.

[3] Le sultan Houlagouïde Ghazân Mahmoûd régna de l'année 694 à l'année 703 de l'hégire.

[4] 25 × 144 = 3,600 derhams = 11 k. 123,28.

poids. Ce mot fait au duel *manawân* et *manayân;* le pluriel est *amnâ*, *amn*, *moniy* et *méniy*. (*Qâmoûs*.) — On appelle *mann* une sorte de mesure de capacité ou de poids, pesant, suivant quelques-uns, 2 retls. Dans notre langue, on l'appelle *batman*. De même, on dit encore *mana*. Le pluriel de *mann* est *amnân* et celui de *mana*, *amnâ*. (*Oqiânos*.)

Année 721 de l'hég. Chronique d'El Berzâly. Grande cherté dans le Hedjâz. A la Mekke et dans ses environs, la viande se vendit 5 derhams le *mann*. Le mann dont il s'agit se compose de 7 ratls mesrys moins $\frac{1}{3}$ de ratl. Le ratl mesry est égal à 144 derhams[1]. (El Fâsy, édition Wüstenfeld, *Chronique de la Mekke*, II, p. 314.)

Année 728. Bon marché à la Mekke : le *mann* de bon miel de qualité supérieure se vendait 2 derhams; le *mann* de fromage, 2 derhams. Le *mann* dont il s'agit ici pour le miel et le fromage équivaut à 3 ratls mesrys[2]. (El Fâsy, *ibid.*, p. 315.)

Année 747. Le *mann* de dattes se vendit à la Mekke 3 derhams. Ce mann équivaut à 3 ratls mesrys. (Ms. arabe, a. f. n° 716, après le fol. 193 v°.)

Année 805. Le *mann* de beurre atteignit, à la Mekke, le prix de 150 derhams *kâmélys*. Le mann en question est de 12 onces; chaque once de la Mekke est égale à 2 $\frac{1}{2}$ ratls mesrys[3]. (El Fâsy, *Chronique de la Mekke*, II, p. 314 et 317.)

[1] $144 \times 6\frac{2}{3} = 960$ derhams = 2 k. 966,208.
[2] $144 \times 3 = 432$ derhams = 1 k. 334,7936.
[3] $144 \times 2\frac{1}{2} = 360$ derhams = 1 k. 112,328. $360 \times 12 =$

Un mann est le quart d'un *sâ'*. — Un mann est égal à 2 ratls; le ratl, à 130 derhams. (*Moultaqa*, p. 141.)

Le mann, (exprimé) en derhams, est égal à 260 derhams; en estârs, à 40 (estârs). *Commentaire du Dorar el-béhâr.* (*Reudd el mohtâr*, CC. II, p. 76.)

Le *mann* et le *meudd* sont donc égaux : chacun d'eux est (égal à) $\frac{1}{4}$ de *sâ'*, soit 2 ratls, mesure de l''Irâq. (*Reudd el mohtâr*, CC. II, p. 76.)

Le mann est égal à 2 ratls. — Le mann, au poids de l'argent, égale 257 $\frac{1}{7}$ derhams et, au poids de l'or, 180 metqâls. En calculant à ratl, il est égal à 2 ratls; en onces, il équivaut à 24 onces et, en estârs, à 40 estârs. — Tâbet ebn Qorrah de Harrân a dit : .... Le mann *roûmy* se compose de 20 onces; le mann italique et mesry, de 16 onces. — Tâbet a dit : ... Le mann est égal à 1 $\frac{1}{2}$ ratl, ce qui fait 18 onces, 30 estârs et 144 metqâls[1]. Le mann d'Alexandrie égale 1 ratl et 8 onces; le mann des médicaments, 1 ratl et 20 (*sic*) onces; le mann d'Antioche, 120 (*sic*) onces[2]. — *Sur les mesures et les poids légaux des Arabes*... Le mann a un poids de 257 [$\frac{1}{7}$][3] der-

4,320 derhams = 13 k. 347,936. L'auteur ajoute (p. 314) que, suivant quelques-uns, cette once est de 2 $\frac{1}{2}$ ratls, mais que la première évaluation est celle actuellement en usage.

[1] Puisque 144 metqâls = 1 $\frac{1}{2}$ ratl, le ratl = 96 metqâls, qui sont des *darakhmy*, et le ratl de Tâbet ebn Qorrah est celui du Roûm = 317 gr. 808.

[2] Il faut voir certainement ici une erreur de copiste.

[3] Je rétablis la fraction, évidemment omise par le copiste, car nous savons que 180 metqâls = 257 $\frac{1}{7}$ derhams.

hams; en metqâls, de 180 metqâls, et, en onces, de 24 onces. (*Madjmoûʿâh fi'l hésâb.*)

Mann. Légalement et usuellement, à Hérât, il équivaut à 40 estârs; chaque estâr est légalement de $4\frac{1}{2}$ metqâls[1] et usuellement, de 7 metqâls[2]. Le mann égale légalement 180 metqâls et, dans l'usage, 280 metqâls. *Djâmé er-romoûz* et ses scholies, à propos de la mention de l'aumône de la rupture du jeûne. (*Dictionary of technical terms*, édition Sprenger, p. 1356.)

Le mann égale 2 ratls de Baghdâd, soit $257\frac{1}{7}$ derhams. — Le mann du Hedjâz est de 260 derhams. — Le mann de l'Yaman se compose de 10,008 derhams. (El Djabarty.)

Parmi les quantités (*maqâdir*), nous citerons : Le mann, égal à 2 ratls. (Ed-Dahaby.)

منينة *monaynah?* petite mine.

Monaynah. Il contient, dit-on, un *mana.* — Une copie porte qu'il contient 9 *mana.* (Ez-Zahrâwy.)

نشّ *nachch.*

Et — (le mot) nachch (signifie aussi) — *une demi-once* — ce qui fait — *20 derhams*, — car (les Arabes) appellent les 40 derhams une once; les 20, un nachch et les 5, une *nawâh.* — Ainsi s'est exprimé El Djawhary. De là cette tradition que le Prophète ne

[1] Ce qui donne pour le mann 180 metqâls ou 2 ratls de Baghdâd de 90 metqâls (de 4 gr. 414).

[2] Si ces deux valeurs sont identiques, comme l'auteur semble le dire, le metqâl usuel serait de 2 gr. $8375\frac{5}{7}$.

constitua à aucune de ses femmes un don nuptial de plus de 12 onces[1], dont le total est de 500 derhams, suivant l'opinion adoptée par El Djawhary. Il a été dit aussi que le nachch est le poids d'une nawâh d'or et encore, a-t-il été dit, le poids de 5 derhams. Suivant d'autres, c'est le quart d'une once dans les écrits de l'imâm Ech-Châfe'y. (*Qâmoûs; Tâdj el 'aroûs.*)

Le *nachch* est de 20 derhams. (Le *Menhâdj*, commentaire de la *Résâlah* d'Ebn Abi Zayd.)

Sur les mesures et les poids légaux des Arabes..... Le *nachch* est égal à une demi-once d'argent, soit 20 derhams. (*Madjmoû'âh fi'l hésâb.*)

« Je demandai à 'Aïchah (disait Abou Salémah) de combien était le don nuptial que le Prophète constituait à ses femmes. — Le don nuptial qu'il constituait à ses femmes, me répondit-elle, est de 12 *oqiyah* et 1 *nachch*. — Sais-tu, ajouta-t-elle, ce que c'est que le *nachch?* — Non, lui répondis-je. — C'est, me dit-elle, la moitié de l'*oqiyah*. — Cela fait donc 500 derhams. Tel est le don nuptial accordé par le Prophète à ses femmes. En conséquence, le *nachch* est, d'après cela, de 20 derhams[2]. » (Maqrîzy, *Poids et mesures*, p. 22; S. de Sacy, traduction, p. 36-37.)

[1] Il faut intercaler, ce me semble, « et un nachch », car les 12 onces de 40 derhams chacune ne font que 480 derhams. Comp. d'ailleurs la tradition rapportée par Maqrîzy (ci-après). — 500 derhams sont le *quantum* légal du don nuptial.

[2] En effet les 12 onces de 40 derhams égalant 480 derhams, il reste, pour aller à 500 derhams, 20 derhams comme valeur du nachch.

نواة *nawâh*, noyau de datte.

ʿAbd er-Raḥman ebn ʿAwf épousa une femme moyennant (un don nuptial consistant dans) le poids d'une *nawâh* d'or. (El Bokhâry, *Traditions musulmanes*, édition Krehl, III, p. 232.)

Nawâh. Elle est les $\frac{2}{3}$ d'un metqâl[1]; quelques-uns disent 6 qîrâts[2] et d'autres, les $\frac{2}{5}$ d'un derham *kayl*[3]. (Ez-Zahrâwy.)

Poids usités en médecine : .... La *nawâh* est égale à 6 qîrâts. (Djirdjis, Escurial, 844.) — *Poids et mesures en usage en médecine :* ..... La *nawâh* égale 2 dâneqs[4]. (El ʿAntary, Escurial 844.)

La *nawâh* représente 5 derhams (ou $\frac{1}{8}$ de l'once). (Le *Menhâdj*, Commentaire de la *Résâlah* d'Ebn Abî Zayd.)

La *nawâyah* (*sic*) pèse $\frac{2}{3}$ de metqâl et, dit-on, 6 qîrâts[5]. On dit aussi (qu'elle pèse) 5 derhams *kayl* et, dit-on encore, $\frac{2}{3}$ de derham. Quelques-uns disent : un demi-derham *kayl*. (*Menhâdj ed-deukkân*.)

Nawâh. Une once d'or, ou 4 dînârs, ou ce qui pèse 5 derhams ou 3 derhams ou 3 $\frac{1}{2}$ (derhams). (*Qâmoûs*.) — Se dit d'une once d'or. Suivant une opinion, ce terme s'applique à quatre pièces d'or monnayé, ou

[1] Les $\frac{2}{3}$ du metqâl-darakhmy = 2 gr. 207.

[2] 0,1839 $\frac{1}{2}$ × 6 = 1 gr. 1035 ou la moitié de la valeur précédente.

[3] Les $\frac{2}{5}$ de 3,0898 = 1 gr. 2359 $\frac{1}{5}$. Les $\frac{2}{5}$ de 3,3105 = 1 gr. 3242.

[4] Il s'agit évidemment ici du dâneq ou $\frac{1}{6}$ de la darakhmy, 0,55175 × 2 = 1 gr. 1035 ou 6 qirâts.

[5] Au lieu de 6 qirâts, le ms. de Gotha n° 2006 porte : 1/2 metqâl-derham.

bien à ce qui pèse 5 derhams, ou 3 derhams, ou 3 ½ derhams. On dit : « Il l'a épousée moyennant une *nawâh* d'or », c'est-à-dire moyennant une once d'or. Ou bien la *nawâh* est 4 dînârs, ou ce qui pèse 5 derhams, ou 3 derhams, ou 3 ½ (derhams). Le commentateur a ajouté : « Ce sens est pris de celui de *noyau de datte* »; dans la *Néhâyah*, il est expliqué par « pièce d'or de la valeur de 5 derhams ». (*Oqiânos.*)

Quant à la *nawâh*, Abou ʿObaydah dit que c'était 5 derhams. Suivant quelques-uns, c'est le nom d'un poids de 5 derhams, que l'on appelle *nawâh*, comme on appelle les 20 derhams *nachch*, et les 40 derhams, *oqiyah* (once). Selon d'autres, la *nawâh* est un morceau d'or de la grosseur d'un noyau de datte, et dont la valeur égale 5 derhams. (Maqrîzy, *Poids et mesures;* S. de Sacy, traduction, p. 37-38.)

La *nawâh* d'or pèse 5 derhams, d'après le plus grand nombre (des docteurs). Ahmad (ebn Hanbal) la fait de 3 derhams; mais c'est plus de 2 dînârs. (*Kanz* d'El ʿAyny, p. 151.)

Sur les poids des médecins, acceptés à l'ananimité par les ouvrages grecs : . . . . La *nawâh* est le ⅓ d'un derham. — La *nawâh* est 2 dâneqs. — *Sur les mesures et les poids légaux des Arabes* : . . . . La *nawâh* est un nom servant à (désigner) 5 derhams. (*Madjmoûʿah fi'l hésâb.*)

هامش *hâmech*, هامين[1] *hâmîn.*

L'*hâmîn* (*sic*) est égal à 5 estârs, 20 derhams et

[1] C'est ainsi qu'on lit dans le texte imprimé du *Canon* d'Avi-

4 oboles. (Yohanna ebn Sérâfioûn, *Canon* d'Avicenne.)

Poids usités en médecine : . . . . Hâmech, 5 ratls et 20 estârs. (Djirdjis, Escurial 844.) — *Poids et mesures en usage en médecine : . . . .* L'*hâmech* se compose de 5 estârs, 20 derhams et 4 oboles. (El ʿAntary, Escurial 844.)

همش *hamach.*

Hamach, 6 qîrâts. (Ez-Zahrâwy.)

هيمان *haymân.*

Haymân, 25 estârs. (Ez-Zahrâwy.)

L'*haymân*[1], 25 estârs. (*Menhâdj ed-deukkân.*)

ورسيعون *warsîʿoûn.*

Warsîʿoûn. Il contient 2 *darakhmy* et demie, c'est-à-dire 2 metqâls et demi[2]. (Ez-Zahrâwy.)

cenne. Il est facile de voir qu'il ne s'agit que d'un seul et même poids. Le ms. de l'Escurial porte deux fois *hâmech;* ce qui ferait croire que c'est la bonne leçon. Pour la valeur qui lui est attribuée, Djirdjis seul n'est pas conforme aux deux autres médecins et son évaluation semble erronée.

[1] Les mss. 2006 et 2007 portent *hemyân.*

[2] 8 gr. 27625. Peut-être le *warsî 'oûn* est-il une mesure.

VALEURS DE DIFFÉRENTES *HABBAH* (GRAINS) RAPPORTÉES AU GRAMME.

Grain d'orge de 5 au 20ᵉ du dinâr et au 14ᵉ du derham (*Kanz*, *Moultaqa*) = $\frac{1}{100}$ dinar = $\frac{1}{70}$ derham................................	0gr 04414
Grain d'orge = $\frac{1}{4}$ qirât (Jean fils de Sér., Cohen el 'Attâr) = $\frac{1}{96}$ dinâr (*Qâmoûs*) = $\frac{1}{4}$ qirât ou *kharroûbah* de Syrie (Escurial 844) = $\frac{0{,}1839\frac{1}{6}}{4}$ = $\frac{1}{72}$ darakhmy. Bakhtyachou' (*Madjmoû'ah*)...	0 045979 $\frac{1}{6}$
Habbah du derham = $\frac{1}{60}$ derham = 70 grains de moutarde (Eliyâ, Maqrizy, Djabarty)........	0 05149 $\frac{2}{3}$
Grain d'orge du dinâr de 24 qirâts de 3 $\frac{1}{2}$ grains d'orge (Moqaddasy) = $\frac{4{,}414}{84}$..............	0 05254 $\frac{16}{21}$
Habbah de 82,3 au dinâr et de 57,61 au derham [a] (Ebn el Djyâb, Maqrizy)................	0 053633 $\frac{41}{823}$
Habbah de Syrie = 1 grain d'orge = $\frac{1}{60}$ derham (darakhmy) = $\frac{1}{10}$ dâneq (Moqaddasy) = $\frac{3{,}3105}{60}$.	0 055175
Habbah de l'Andalos pour l'or et l'argent (Ms. de Gênes)............................	0 058463 $\frac{87}{131}$
Habbah (grain d'orge) des habitants de la Mekke avant l'islamisme, de 8 $\frac{2}{5}$ au dâneq, de 50 $\frac{2}{5}$ au derham [b] et de 72 au metqâl (Maqrizy)......	0 061305 $\frac{5}{9}$

[a] Avec la darakhmy, on aurait 0,05746 $\frac{2294}{5761}$.

[b] D'après le Dʳ Perron (I, p. 564), ces 50 $\frac{2}{5}$ grains d'orge représentent 14 $\frac{17}{25}$ grains de caroube, derham plus faible, ajoute-t-il, que le derham d'Égypte, d'un grain de caroube et de $\frac{8}{25}$ de grain. 14 $\frac{17}{25}$ + 1 $\frac{8}{25}$ = 16 grains de caroube — $\frac{3{,}3105}{50\frac{2}{5}}$ = 0,065684 $\frac{11}{21}$.

Grain de blé (*qamhah*) = $\frac{1}{3}$ kharroûbah = $\frac{1}{3}$ qirât de 24 au dînâr (Maqrizy)*	0gr 061305 $\frac{5}{9}$
Habbah = $\frac{1}{48}$ derham. (Djawhary, Ebn el Djyâb). Habbah de l'argent en Orient = $\frac{1}{48}$ derham de 12 qirâts = $\frac{1}{4}$ qirât de l'argent = $\frac{1}{8}$ dâneq (Ms. de Gênes) = 1 $\frac{87}{960}$ habbah de l'Andalos (Ms. de Gênes) = $\frac{1}{48}$ derham (*Madjmoû'ah*)....... Habbah (grain de blé) dont 3 = $\frac{1}{16}$ derham et 48 = 1 derham et 6,912 = 1 ratl mesry (*G. du Kâteb*)........	0 06437 $\frac{1}{11}$
Habbah ou $\frac{1}{2}$ kharroûbah, déduite des poids en verre publiés par M. E. T. Rogers..........	0 065448
Habbah des médecins = 1 $\frac{1}{2}$ grain d'orge (Escurial 844) de 0,045979 $\frac{1}{6}$ ou $\frac{3,3105}{48}$........	0 06896875
Habbah du metqâl = $\frac{1}{60}$ metqâl = 100 grains de moutarde (Eliyâ) = $\frac{1}{3}$ de qirât ou 4 *areuzzeh* (*Hâwy*)........ Habbah de l'or en Orient = $\frac{1}{60}$ metqâl de 20 qirâts = $\frac{1}{3}$ qirât de l'or (Ms. de Gênes) = 1 $\frac{31}{128}$ habbah de l'Andalos (Ms. de Gênes) = $\frac{1}{60}$ dinâr (Maqrizy, Djabarty)........	0 0735 $\frac{2}{5}$
Habbah = $\frac{1}{60}$ du metqâl de 4,7292 $\frac{6}{7}$..........	0 07882 $\frac{1}{7}$
Habbah (grain) de caroube syrienne = 1 qirât = $\frac{3,3105}{18}$ (*Madjmoû'ah*) = $\frac{3,0898}{16\frac{4}{5}}$ (Dahaby)...	0 1839 $\frac{1}{6}$
Habbah (grain) de caroube de 16 au derham (*Madjmoû'ah*)........	0 1931125
Habbah (grain) de caroube = 300 grains de moutarde (Dahaby)........	0 2207

* Au metqâl mesry de 4 gr. 6347 (Ed-Dahaby), on aurait 0 gr. 1931125.

VALEURS DE DIFFÉRENTS QIRÂTS RAPPORTÉES AU GRAMME.

Qirât = $\frac{1}{24}$ dinâr à la Mekke (*Qâmoûs*, *Oqiânos*) $\frac{4,414}{24}$	0^{gr} 1839 $\frac{1}{6}$
(ou $\frac{4,729285\frac{5}{7}}{24}$?)	0 19705 $\frac{5}{14}$
Qirât = 4 grains d'orge[a] (Jean fils de Sérapion).	
Qirât de Syrie = 3 $\frac{1}{2}$ grains d'orge[b] (Moqaddasy).	
Qirât = $\frac{1}{24}$ metqâl = 3 *habbah*[c] = $\frac{1}{12}$ derham *dokhl* (Zahrâwy)	
Qirât = 1 *kharroûbah* (Zahrâwy)	
Qirât = 4 grains d'orge[a] = 1 *kharroûbah* de Syrie (Djirdjis)	
Qirât = 4 grains d'orge[a] ('Antary, Cohen el 'Attâr)	0 1839 $\frac{1}{6}$
Qirât = 3 *habbah*[c] (Comm. de l'*Ardjoûzah*).....	
Qirât = $\frac{1}{24}$ dinâr = 3 grains d'orge[c] (Maqrizy)...	
Qirât = $\frac{1}{18}$ derham = $\frac{1}{25}$[d] metqâl (*Madjmoû'ah*)..	
Qirât = $\frac{1}{18}$ darakhmy = 3 *habbah*[c]. *Honayn* (*ibid.*).	
Qirât = 4 grains d'orge[a] = 1 kharroûbah syrienne. *Qostâ* (*ibid.*)	
Qirât = $\frac{1}{24}$ metqâl = $\frac{1}{16\frac{1}{2}}$ derham = 250 grains de moutarde (Dahaby)	
Qirât mesry de 64 grains de blé au derham mesry ou légal de 16 qirâts, et de 24 qirâts au metqâl mesry de 4 gr. 6347 = 262 $\frac{1}{2}$ grains de moutarde (Dahaby)	0 1931105

[a] De 0 gr. 045979 $\frac{1}{6}$.
[b] De 0 gr. 05254 $\frac{14}{21}$.
[c] De 0 gr. 061305 $\frac{5}{9}$.
[d] Ce metqâl ressortirait à 4 gr. 5979 $\frac{1}{6}$.

Qirât de Constantinople = 267 $\frac{3}{4}$ grains de moutarde (Dahaby)........................	0gr 19697475
Qirât = $\frac{3,3105}{15}$ = $\frac{4,729285\frac{5}{7}}{21\frac{3}{7}}$ (Balâdory)......	
Qirât = 5 grains d'orge[a] = $\frac{1}{24}$ metqâl ou dînâr = $\frac{1}{14}$ derham (*Kanz*)..................	
Qirât = $\frac{1}{24}$ metqâl = 3 *habbah*[b] (*Madjmoû'ah*)...	
Qirât = $\frac{1}{14}$ derham = 5 grains d'orge (*ibid.*)....	
Qirât de l'or en Orient = $\frac{1}{24}$ metqâl = 3 *habbah* de l'or (Ms. de Gênes)..................	0 2207
Qirât = 5 grains d'orge (Feuille de garde)......	
Qirât de la *sounnah* = $\frac{1}{24}$ metqâl = $\frac{1}{14}$ derham (Djabarty)...........................	
Qirât des Hanafîtes = 300 grains de moutarde = $\frac{1}{24}$ metqâl = $\frac{1}{14}$ derham (Dahaby)...........	
Qirât de l'Irâq = $\frac{1}{20}$ dînâr (*Qâmoûs*)...........	
Qirât = $\frac{1}{12}$ derham (Eliyâ)..................	
Qirât = $\frac{1}{2}$ dâneq du derham = $\frac{1}{12}$ derham (*Madjma' el anheur*)........................	
Qirât = $\frac{1}{12}$ derham = 4 *habbah*[c] (*Madjmoû'ah*)..	0 2574 $\frac{5}{8}$
Qirât de l'argent en Orient = 4 habbah de l'argent = $\frac{1}{12}$ derham (Ms. de Gênes)..........	
Qirât de Ténès = $\frac{1}{8}$ derham de Cordoue (Bekry).	?

[a] De 0 gr. 04414.
[b] De 0 gr. 0735 $\frac{2}{3}$.
[c] De 0 gr. 06437 $\frac{1}{12}$.

VALEURS DE DIFFÉRENTS DÂNEQS RAPPORTÉES AU GRAMME.

Dâneq = $\frac{2}{3}$ obole (*sic*) (Jean fils de Sérapion)....	0^{gr} 3678 $\frac{1}{7}$
Dâneq = $\frac{1}{6}$ derham (*Fath el Mo'in*, *Hâwy*, *Qâmoûs*, *Oqiânos*, Djabarty, Dahaby) = 2 qirâts[a] (Ebn el-Djyâb) = $\frac{1}{6}$ derham de 12 qirâts (Eliyâ) = $\frac{1}{6}$ derham = 8 $\frac{2}{5}$ grains[b] (Maqrizy) = $\frac{1}{6}$ derham = 8 *habbah* de l'argent (Ms. de Gênes) = $\frac{1}{6}$ derham = 2 qirâts (*Madjmoû'ah*) = $\frac{1}{6}$ derham de 70 grains d'orge[c] (Feuille de garde) = 8 grains d'orge = $\frac{1}{6}$ derham de 48 grains d'orge (Bâqer)..........	0 5149 $\frac{3}{7}$
Dâneq des médecins, des jurisconsultes et autres = $\frac{1}{6}$ derham (Comm. de l'*Ardjoûzah*)............	
Dâneq = 3 qirâts (de 4 grains d'orge) ou *kharroûbah* de Syrie = $\frac{1}{6}$ derham (darakhmy) (Djirdjis) = 10 *habbah* de Syrie ou grains d'orge (Moqaddasy) = $\frac{1}{6}$ derham *kayl* = $\frac{1}{4}$ derham *dokhl* (Zahrâwy, Cohen el 'Attâr)........................	0 55175
Dâneq = $\frac{1}{6}$ dinâr (de 20 qirâts) = 3 $\frac{1}{3}$ qirâts[d] = 10 *habbah* = 40 *areuzzah*[e] (*Hâwy*) = $\frac{1}{6}$ metqâl = 3 $\frac{1}{3}$ qirâts (*Madjmoû'ah*) = $\frac{1}{6}$ dinâr = 4 *tassoûdj* = 8 *habbah* = 16 grains d'orge (*ibid.*).........	0 735 $\frac{5}{7}$
Dâneq du metqâl (de 20 qirâts) = 10 grains d'orge (*ibid.*)................................	
Dâneq du dinâr = 3 qirâts et 1 *habbah* (3 $\frac{1}{3}$ qirâts) (*Résâlah Chamsiyah*)......................	
Dâneq du metqâl de 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$............	0 7882 $\frac{1}{7}$

[a] De 0 gr. 2574 $\frac{5}{7}$.

[b] De 0 gr. 061305 $\frac{5}{7}$.

[c] De 0 gr. 04414.

[d] De 0 gr. 2207.

[e] De 0 gr. 01839 $\frac{1}{7}$.

VALEURS DE DIFFÉRENTES ONCES EN DERHAMS ET EN GRAMMES.

	Derhams.	Grammes.
Once = 7 metqâls (Jean fils de Sérapion) (de 3,305 ?)	$(7\frac{1}{7})$	23,1735
Once = 7 metqâls (Jean fils de Sérapion) (de 4,414 ?)	(10)	30,8980
Once = 7 metqâls (Jean fils de Sérapion) (de 4,729285 $\frac{5}{7}$?)	$(10\frac{5}{7})$	33,1050
Once du ratl *roûmy* = 6 metqâls (Eliyâ) (de 4,414)	$(8\frac{4}{7})$	26,4840 *
Once = 24 *nawâh* (*'Antary*) (de 1,1035)	$(8\frac{4}{7})$	26,4840
Once = 1 $\frac{1}{3}$ *estâr* (de 19,863) de 4 $\frac{1}{2}$ metqâls (de 4,414) *Djawhary* (Ebn el Djyâb)	$(8\frac{4}{7})$	26,4840
Once = 8 metqâls (*Madjmoû'ah*) (ou darakhmy de 3,305)	$(8\frac{4}{7})$	26,4840
Once d'après une demi-once en verre de ma collection	......	30,5200
Once = 7 metqâls (Bâqer, *Qâmoûs*) (de 4,414)	(10)	30,8980
Once du ratl *roûmy* (*Guide du Kâteb*)	10	30,8980
Once du ratl *harîry* (*ibid.*)	10	30,8980
Once de Séville de 16 au ratl (Ebn Abî Osaybé'ah)	(10)	30,8980
(ou de 10 *darakhmy?*) (*ibid.*)	$(10\frac{5}{7})$	33,1050
Once du temps d'Ebn el Djyâb = 20 derhams de l'Andalos (Ebn el Djyâb) (de 1,5764 $\frac{2}{7}$?)	......	31,5285 $\frac{5}{7}$

* Cette once représente la seizième partie du ratl du Maghreb de 423 gr. 744.

	Derhams.	Grammes.
Once = 10 ½ derhams ('Antary) (de 3,0898?).	10 ½	32,4429
Once de Baghdâd du ratl de 128 derhams des Mâlékites (Maqrizy)...............	10 ⅔	32,9578 ⅔
(ou du ratl de 128 *darakhmy?*).	(12 6/7)	39,7260
Once = 7 ½ metqâls de l'or (Zahrâwy) (de 4,414)...........................	(10 5/7)	33,1050
Once du ratl de Baghdâd (de 90 metqâls ou 128 4/7 derhams) = 7 ½ metqâls (Eliyâ)...	10 5/7	33,1050
Once du même ratl de Baghdâd (Djabarty, Eliyâ, etc.)........................	10 5/7	33,1050
Once = 7 ½ metqâls = 10 5/7 derhams (Djirdjis)...........................	10 5/7	33,1050
Once du ratl arabe ou de l'Iraq ('Antary) = 10 derhams-darakhmy................	(10 5/7)	33,1050*
Once = 7 metqâls (*Qâmoûs*, *Oqiânos*) (de 4,729286 2/7?)......................	(10 5/7)	33,1050
Once = 1 ⅔ *estâr* (de 19,863) = 7 ½ metqâls (de 4,414) (*Qâmoûs*, *Oqiânos*).........	(10 5/7)	33,1050
Once = 7 ½ metqâls = 10 5/7 derhams (*Madjmoû'ah*)...........................	10 5/7	33,1050
Once *d'aujourd'hui* et des médecins (Bâqer).	10 5/7	33,1050
Once = 7 7/12 metqâls (Khawwâm) (de 4,414).	10 5/6	33,4728 ½
Once du ratl de Baghdâd de 91 metqâls ou 130 derhams (Eliyâ, Djabarty, etc.) = 10 5/6 derhams (*Guide du Kâteb*)........	10 5/6	33,4728 ½
Once du ratl de Mesr (Eliyâ, *Guide du Kâteb*, etc.) = 576 *habbah* (*Guide du Kâteb*) (de 0,06437 1/7)...............	12	37,0776

	Derhams.	Grammes.
Once de Tunis (Moqaddasy)	12	37,0776
Once du Maghreb = $\frac{50}{4}$ (Ebn Batoûtah). . . . Once du ratl de Qalyoûb, du Fayyoûm et *folfoly ?* (*Guide du Kâteb*)	$12\frac{1}{2}$	38,6225
Once du mann de bois d'aloès indien (*Hâwy*).	$13\frac{1}{3}$	$41,1973\frac{1}{3}$
Once du ratl *moûmény* (*Guide du Kâteb*) . . .	14	43,2572
Once de Melîlah (Bekry) (derhams de 3,0898?).	15	46,3470
(derhams de 3,3105?). . . .	$(16\frac{1}{4})$	49,6575
Once d'Alâyah (*Guide du Kâteb*).	15	46,3470
Once du ratl layty (*ibid.*).	$16\frac{2}{3}$	$51,4966\frac{2}{3}$
Once du ratl djarouy (*ibid.*).	26	80,3348
Once du ratl de Damiette (*ibid.*).	$27\frac{1}{2}$	84,9695
Once du ratl de Foûwwah (*ibid.*)	30	92,6940
Once du ratl de Mahallah (*ibid.*).	$33\frac{1}{3}$	$102,9933\frac{1}{3}$
Once = 40 derhams (*Menhâdj*). . . . . Once légale = 40 derhams (Ebn el Djyâb). . Once de l'argent = 40 derhams (Maqrizy). . Once du temps du Prophète = 40 derhams (*Kanz*). . . . . Once légale du Hedjâz = 40 derhams (*Madjmoû'ah*) . . . . Once des lexicologues, des traditions et des temps anciens = 40 derhams (Bâqer). . . Once du ratl de la Mekke (Balâdory, *Qâmoûs*, Maqrizy, etc.).	40	123,5920
(ou de 3,3105?).	$(42\frac{6}{7})$	132,4200

	Derhams.	Grammes.
Once du ratl d'Alep (*Guide du Kâteb*).....	40	123,5920
Once du ratl de Damas (Eliyâ, *Guide du Kâteb*, Djabarty) = 4 onces du Maghreb (Ebn Batoûtah) = $\frac{888}{17}$ (Nabrâwy).......	50	154,4900
Once de Syrie depuis Hems jusqu'à El Djéfâr, de 40 et quelques derhams à 50 (Moqaddasy)......................	50	154,4900
Once de Syrie (Eliyâ, Fâsy, Djabarty, etc.).	50	154,4900
Once du ratl de Hamâh (Nabrâwy).......	55	169,9390
Once de Chayzar (*ibid.*)................	57	176,1186
Once d'Alep (*ibid.*)....................	63	194,6574
Once du ratl de Hems (*ibid.*)......... ..	$66\frac{1}{6}$	$204{,}4417\frac{2}{3}$
Once du ratl de Jérusalem (*Guide du Kâteb*).	$66\frac{2}{3}$	$205{,}9866\frac{2}{3}$
Once des ratls d'Osyoût, de Tahâ et de Tahtâ (*ibid.*)........................	$83\frac{1}{3}$	$257{,}4833\frac{1}{3}$
Once de la Mekke pour le beurre = 2 $\frac{1}{3}$ ratls mesrys (Fâsy).......................	336	1038,1728
ou = 2 $\frac{1}{2}$ ratls mesrys (Fâsy).......................	360	1112,3280

Comp. aussi sous *ratl*, l'*once* étant le plus généralement le douzième du ratl.

Nota. A cause des nombreuses répétitions, j'ai adopté pour le tableau des ratls les abréviations suivantes :

'Ant...... El 'Antary, Escurial n° 844.
Bat...... Ebn Batoûtah.
Bek...... El Bekry.
Char..... *Charâie' el islâm.*
Dah...... Ed-Dahaby.
Dj....... El Djabarty.
Djir...... Djirdjis, Escurial n° 844.
E........ Eliyâ.
Esc. 929.. Ebn el Djyâb, Escurial n° 929.
Fadl..... Ebn Fadl Allah.
Fg....... Feuille de garde du n° 1014, Suppl. ar.
G. *Cleop*... Appendice aux Œuvres de Galien : *Ex libris Cleopatræ.*
G. *Diosc*... *Ibid.*, Dioscorides.
G. *veter*... *Ibid.*, *De mensuris et ponderibus veterinariorum.*
Gay...... De Gayangos : *Hist. of moh. dynasty.*
H........ Ebn Hauqal.
Ist....... El Istakhry.
K....... *Guide du Kâteb.*
Madjm.... *Madjmoû'ah fi'l hésâb.*
Maq..... El Maqrizy.
Md....... *Menhâdj ed-deukkân.*
Moh...... Mohammad ebn Ismâ'il.
Moult.... *Moultaqa el abheur.*
Moq..... El Moqaddasy.
Nab...... En-Nabrâwy.
Nas...... Nasiri Khosrau.
Oq...... *Oqiânos.*
Q. 580.... Quatremère, *Notices et extraits des mss.*, ms. ar. n° 580 (El Bekry).

Q. 583....	Quatremère, *ibid.* ms. ar. n° 583 (Ebn Fadl Allah).
Qâ.......	*Qâmoûs.*
Rés......	*Er-Résalah ech-chamsiyah.*
Soy......	Es-Soyouty.
Zahr......	Ez-Zahrâwy.

N. B. Lorsqu'un auteur ne précise pas le chiffre des derhams dont se compose un ratl, mais que ce chiffre résulte de son énoncé, il figurera entre parenthèses dans la colonne des derhams, comme dans le tableau des onces.

VALEURS DE DIFFÉRENTS RATLS EN DERHAMS ET EN GRAMMES.

	Derhams.	Grammes.
Ratl de l'émir Hassan ebn Ahmad......	......	296,3434
Libra = 90 *holcæ* (drachmes de 3,3105) (G. *veter.*)........................	......	297,9450
Ratl *roûmy* = 9 onces (de Baghdâd? de 33,105) ('Ant.)..................	......	297,9450
Ratl de Venise (Dj.)................	102	315,1596
Ratl de l'Inde (*sîr*) = 70 metqâls (Q. 583).	(102 $\frac{2}{3}$*)	317,2194 $\frac{2}{3}$
Libra = 96 drachmes (de 3,3105) = 576 oboles (G. *Cleop.*, *Diosc.*).......	(102 $\frac{6}{7}$)	317,8080
Ratl *roûmy* = 72 metqâls = 102 $\frac{6}{7}$ derhams (E.)......................	102 $\frac{6}{7}$	317,8080
Le ratl = 12 onces de 1 $\frac{1}{2}$ estâr (l'estâr de 4 $\frac{1}{2}$ metqâls) (= 72 metqâls). *Djawhary* (Esc. 929)......................	(102 $\frac{6}{7}$)	317,8080
Le ratl *motlaq* = 12 onces = 24 estâr (de 4 metqâls-darakhmy?) (*Madjm.*).....	(102 $\frac{6}{7}$)	317,8080
Ratl *roûmy* (Dj., Dah.)..............	102 $\frac{6}{7}$	317,8080
Ratl d'Antâlyah = 96 darakhmy ('Ant.)..	(102 $\frac{6}{7}$)	317,8080
Ratl *roûmy* (romain) de Sicile (Edrisy)..	112	346,0576
Ratl de 11 onces $\frac{1}{2}$ et $\frac{2}{3}$ (Maqr.)........	115 $\frac{5}{7}$	357,0435 $\frac{5}{7}$
Ratl *harîry* (de la soie) (K.)..........	120	370,7760
Ratl *roûmy* (K.)....................	120	370,7760
Ratl de l'Andalos = ratl de l'Orient de 90 metqâls — 5 $\frac{21}{44}$ derhams de l'Andalos (Ms. de Gênes)................	(124 $\frac{23}{44}$)	385,1716 $\frac{12}{22}$

* L'auteur dit «d'Égypte». Cependant 70 metqâls de 4,414 = 308,98 ; ce qui ferait pour le derham d'Égypte 3 gr. 01738 $\frac{72}{251}$; ou bien il faut donner au metqâl le poids de 4 gr. 5317 $\frac{1}{18}$.

	Derhams.	Grammes.
Ratl du Maghreb (Dj.)	$127\frac{1}{7}$ [a]	392,8460
Ratl de la France et des Francs (Dj.); des Francs (Dah.)	128	395,4944
Ratl d'El Qayrawân pour la viande = 12 onces de Baghdâd (de 10 $\frac{2}{3}$ derhams) (H.)	128	395,4944
Ratl des Mâlékites = 7374,08 *habbah* (Esc. 929)	128	395,4944
Le ratl = 128 derhams kayl, poids de sept. Abou 'Obayd (Maqr.)	128	395,4944
Ratl de Baghdâd (Sidi Khalil)	128	395,4944
Ratl de l''Irâq et de Baghdâd = 12 onces de 10 $\frac{2}{3}$ derhams = 128 derhams *kayl* = ratl *folfoly* (Maqr.)	128	395,4944
Ratl de Baghdâd. *Ebn Abi Zayd* (Ms. de Gênes)	128	395,4944
Libra = 90 *holcæ* (metqâls de 4,414) (G. *veter*)	($128\frac{4}{7}$)	397,2600
Ratl de Baghdâd = 128 $\frac{4}{7}$ derhams *kayl* = 20 estârs de 6 $\frac{3}{7}$ derhams ou 4 $\frac{1}{2}$ metqâls (Zahr.)	$128\frac{4}{7}$	397,2600
Ratl de la médecine = 120 derhams [b] (darakhmy?) (Zahr.)	($128\frac{4}{7}$)	397,2600
Ratl de Baghdâd = 90 metqâls (E.)	$128\frac{4}{7}$	397,2600
Ratl de Baghdâd, d'après En-Nawawy (K., Ebn Qâsem, Dj.)	$128\frac{4}{7}$	397,2600
Ratl arabe ou de l''Iraq = 12 onces de 10 derhams (darakhmy?) ('Ant.)	($128\frac{4}{7}$)	397,2600

[a] L'évaluation du ratl du Maghreb par Eliyâ (voir plus bas) paraît plus certaine.

[b] 120 derhams de 3,0898 donneraient pour ce ratl 370 gr. 776.

	Derhams.	Grammes.
Le ratl (Moh.)	$128\frac{4}{7}$	397,2600
Le ratl = 12 onces de $1\frac{2}{3}$ estâr de $4\frac{1}{2}$ metqâls (le metqâl de $1\frac{3}{7}$ derham) (*Qd.*, *Oq.*)	($128\frac{4}{7}$)	397,2600
Ratl de Baghdâd ou de l'Orient = 90 metqâls de Baghdâd (chaque metqâl pesant $75\frac{1}{2}$ *habbah* de l'Andalos) = 20 estârs de $4\frac{1}{2}$ metqâls de l'Orient (Ms. de Gênes)	($128\frac{4}{7}$)	397,2600
Le ratl = 12 onces = 20 estârs = 90 metqâls (*Madjm.*)	($128\frac{4}{7}$)	397,2600
Le ratl = 120 derhams (darakhmy?) (Fg.)	($128\frac{4}{7}$)	397,2600
Ratl de l'Irâq = 90 metqâls (Bâqer)	($128\frac{4}{7}$)	397,2600
Le ratl du temps des quatre premiers khalifes, suivant quelques jurisconsultes (*Reudd el Mohtâr*)	$128\frac{4}{7}$	397,2600
Ratl de Baghdâd (*Oq.*)	$128\frac{4}{7}$	397,2600
Ratl de Baghdâd, d'après En-Nawawy = 90 metqâls légaux = $85\frac{5}{7}$ metqâls *mesry* (Dah.)	($128\frac{4}{7}$)	397,2600
Le ratl (Djir.)	129	398,5842
Ratl du Maghreb y compris la Sicile et l'Andalos (antérieurement à El Moqaddasy) = ratl de Baghdâd (Moq.)	130	401,6740
Ratl du Fârès pour la viande, le pain, etc. = ratl de Baghdâd (Moq.)	130	401,6740
Ratl de Baghdâd (K., *Md.*, Nah.), d'après Er-Râfe'y (K.)	130	401,6740
Ratl de 130 derhams *kayl* (Maqr.)	130	401,6740
Le ratl (Fg.)	130	401,6740

	Derhams.	Grammes.
Le ratl = 91 metqâls (*Rés.*)	(130)	401,6740
Le ratl, le ratl de l'Irâq = 20 estârs de 6 ½ derhams (*Moult.*).............	(130)	401,6740
Ratl de l'Irâq = ½ ratl de la Mekke = ⅔ ratl de Médine = 91 metqâls = 91 metqâls légaux = 68 ¼ metqâls sayrafys (Bâqer)	130	401,6740
Ratl de l'Irâq = 130 derhams de 48 grains (Querry)........................	130	401,6740
Le ratl du temps des quatre premiers khalifes (*Reudd el Mohtâr*)..........	130	401,6740
Ratl de l'Yaman et ratl de la Mésopotamie = ratl de Baghdâd (Moq.)..........	130	401,6740
Ratl du Maghreb = 96 metqâls (E.)....	137 1/7	423,7440
Ratl des Mâlékites = 128 derhams (darakhmy? de 3,3105) = 7374,08 *habbah* (Esc. 929)........................	(137 1/7)	423,7440
Ratl *folfoly* (du poivre) = 1 ratl de Baghdâd + 10 derhams (Moq.).............	(140)	432,5720
Ratl du Maghreb, y compris la Sicile et l'Andalos, à l'époque des Fâtémites (Moq.)........................	(140)	432,5720
Ratl du Moultân = ratl du khalife fâtémite (Moq.)........................	(140)	432,5720
Ratl *wâfy* en verre du musée du Louvre.	(141 3/7)	437,2067
Ratl *mesry* = 144 derhams *kayl* (Zahr.)..	144	444,9312
Ratl *mesry* = 144 derhams *de l'argent* (Nas.)	144	444,9312
Ratl mesry = 6912 *habbah* (de 0,06437 1/12) (K.)........................	(144)	444,9312

	Derhams.	Grammes.
Ratl *mesry* (K., Fadl. (Soy.), Dj.) d'Égypte et du Caire (Nab.)................	144	444,9312
Ratl *mesry* = 96 metqâls *mesrys* = 100 $\frac{4}{5}$ metqals légaux = 1 $\frac{1}{8}$ ratl de Baghdâd (Dah.)........................	144	444,9312
Ratl de Tunis = 12 onces de 12 derhams (Moq.)........................	(144)	444,9312
Ratl des Génois = ratl *mesry* (Fadl.)....	(144)	444,9312
Ratl de Constantinople = ratl *mesry* (Fadl.).	(144)	444,9312
Ratl de Qalyoûb (K.)................	150	463,4700
Ratl du Fayyoûm (K., Dj.)...........	150	463,4700
Ratl *falafy* (lis. *folfoly*) (K.)..........	150	463,4700
Ratl *qal'y* (de l'étain) et *folfoly* (Dj., Dah.).	150	463,4700
Ratl du Maghreb = $\frac{1}{4}$ ratl de Damas (Bat.).	150	463,4700
Ratl *qostantiny* (de C. P.) (Dj.)........	158	488,1884
Ratl *folfoly* = 15 onces de Baghdâd de 10 $\frac{2}{3}$ derhams (H.)................	(160)	494,3680
Ratl d'El Qayrawân = ratl *folfoly* (H.)...	(160)	494,3680
Ratl de Séville = 16 onces de 10 derhams (Gay.)........................	(160)	494,3680
Ratl de Fez et de Tunis (Dah.).........	160	494,3680
Ratl de Fez, de Tlemsân et de Tunis (Dj.).	160	494,3680
Ratl du Djezireh (Mésopotamie) (Dj.)...	162	500,5476
Ratl (de Séville) du temps d'Ebn el Djyâb = 16 onces de 480 *habbah* du dînâr = 7680 *habbah* (Esc. 929).....	......	504,4571 $\frac{3}{7}$
Ratl *moûmény* (K.); *maymoûny* (Dj.)....	168	519,0864
Ratl *zyâty* de Sam. Bernard = 14 onces de Mesr........................	168	519,0864

	Derhams.	Grammes.
Ratl *istâmboûly* (de C. P.) et *roûmy* (Dj.).	176	543,8048
Ratl d'Alâyah (K., Dj.)...............	180	556,1640
Ratl du Maghreb = $\frac{1}{20}$ ratl indien = 1 $\frac{1}{4}$ ratl *mesry* (Bat.)................	(180)	556,1640
Ratl de Médine (ratl de l'Irâq étant de 128 $\frac{4}{7}$) (Bâqer)...................	192 $\frac{6}{7}$	595,8900
Ratl de Médine (*Char.*) = 30 estârs (*Moult.*) (ratl de l'Irâq étant de 130) (Bâqer) = 1 $\frac{1}{2}$ ratl de l'Irâq (Querry)........	195	602,5110
Ratl d'Yatreb (Médine) jusqu'à Qorh (Moq.).........................	200	617,9600
Ratl *layty* (K., Dj.).................	200	617,9600
Ratl de la Mekke (ratl de l'Irâq étant de 128 $\frac{4}{7}$) (Bâqer)...................	257 $\frac{1}{7}$	794,5200
Ratl de la Mekke (ratl de l'Irâq étant de 130) (*ibid.*)..................	260	803,3480
Ratl de Khowayy, d'Ormyah et du Djébâl (Moq.).........................	300	926,9400
Ratl de Nésibe et d'El Djayy = 210 metqâls (E.)........................	300	926,9400
Ratl d'Akhlât (Khelât) (Nas.).........	300	926,9400
Ratl *djarouy* (K., Dj.)................	312	964,0176
Ratl d'Arzan et du Djezîreh = 220 metqâls (E.)........................	314 $\frac{2}{7}$	971,0800
Ratl Azroûmy et Djoûzy (Dj.).........	320	988,7360
Ratl de Damiette (K., Dj., Dah.).......	330	1019,6340
Ratl pour tout, excepté pour la viande, à Ténès = 22 onces (de 15 derhams) (Bek.).........................	(330)	1019,6340

	Derhams.	Grammes.
Ratl d'Arachqoûl = 22 onces (de 15 derhams) (Bek.)........	(330)	1019,6340
Ratl de Melilah et de Nakoûr = 22 onces (de 15 derhams) (Bek.)........	(330)	1019,6340
Ratl de Sérây (Q. 583)........	330	1019,6340
Ratl de Foûwah (K., Dj., Dah.)........	360	1112,3280
Ratl de Qennesrîn (Moq.)........	400	1235,9200
Ratl de Mahallah (K., Dj., Dah.)........	400	1235,9200
Ratl de la Mekke appelé *mann* = 12 onces (de 40 derhams) (Moq.)........	(480)	1483,1040
Le ratl = 12 onces de 40 derhams (*Qâ.*).	480	1483,1040
Ratl de la Mekke avant l'islamisme (Maq.).	480	1483,1040
Ratl d'Alep (K.) = 4 $\frac{3}{4}$ ratls de Baghdâd (de 128 derhams) (Zahr.)........	(480)	1483,1040
Ratl Dâhéry (Dj.), en usage au bazar d'Alep (Nab.), tâhéry = 336 metqâls (E.)....	480	1483,1040
Ratl du marché de Meyyâfâréqîn (Nas.)..	480	1483,1040
Ratl syrien (*Oq.*)........	480	1483,1040
Ratl de Qenneh = 3 $\frac{1}{2}$ ratls du Caire (Girard, *Descr. de l'Égypte*, t. XVII)....	(504)	1557,2592
Ratl de Syrie = 3* ratls du Maghreb (Bat.).	(540)	1668,4920
Ratl de la principauté de Marmara = 4 ratls *mesrys* (Q. 583)........	(576)	1779,7248
Ratl de la principauté d'Antalia = 4 ratls *mesrys* (Q. 583)........	(576)	1779,7248

* Il est à supposer que le copiste a omis la fraction $\frac{1}{3}$; car 180 × 3 $\frac{1}{3}$ = 600 derhams, nombre généralement admis pour le ratl syrien. Nous savons d'ailleurs que pour Ebn Batoûtah le ratl du Maghreb se compose de 180 derhams.

	Derhams.	Grammes.
Ratl de Kara Hisar (Q. 583)	(576)	1779,7248
Ratl syrien par rapport au ratl *mesry* (Dj.).	592 ½	1830,7065
Ratl syrien = 600 derhams *kayl* (Zahr.).	600	1853,8800
Ratl syrien, de Tripoli et de Damas (K., Dj.)	600	1853,8800
Ratls de la Syrie, depuis Hems jusqu'à El Djéfâr (Moq.)	600	1853,8800
Ratl de Damas (K., Nab., Dah.)	600	1853,8800
Ratl de Madyan et d'Aylah = ratl de Syrie (Moq.)	(600)	1853,8800
Ratl de Balad = 420 metqâls (E.)	600	1853,8800
Ratl de Tripoli (Dj., Dah.)	630	1946,5740
Ratl de Hamâh et d'El Ma'arrah (Nab.)	660	2039,2680
Ratl de Chayzar (Nab.)	684	2114,4232
Ratl d'Alep, de Hamâh et d'El Ma'arrah (Dj.)	720	2224,6560
Ratl d'Alep (Dah.)	720	2224,6560
Ratl de Ramleh (Dj.)	742	2292,6316
Ratl d'Alep (Nab.)	756	2335,8888
Ratl de Hems (Nab.)	794	2453,3012
Ratl de Jérusalem (E., K., Dj.), de Naplouse, 'Âtéky et de Ba'albakk (Dj.)	800	2471,8400
Ratl de Jérusalem (Dah.)	864	2669,5872
Ratl *istâmboûly* (de C. P.) (Dj.)	876	2706,6648
Ratl de Baysân (Dj.)	900	2780,8200
Ratl d''Akkâ (Dj.)	950	2935,3100
Ratl d'Osyoût, de Tahâ et de Tahtâ (K.).	1000	3089,8000
Ratl d''Adjloûn, d'Osyoût, de Talhâ et de Tahtâ (Dj.)	1000	3089,8000

	Derhams.	Grammes.
Ratl d'Osyoût et de Tahtâ (Dah.)........	1000	3089,8000
Ratl de la viande à Ténès = 67 onces (de 15 derhams) (Bek.)................	(1005)	3105,2490
Ratl de la principauté de Tinghislou = environ 7 ratls *mesrys* (Q. 583)......	(1008)	3114,5184
Ratl d'Ardebîl (H., Ist.)...............	1040	3213,3920
Grand ratl de Chirâz = 8 ratls de Baghdâd (Moq.).........................	(1040)	3213,3920
Le plus faible ratl du pays de Roûm = 8 ratls *mesrys* (Q. 583)............	(1152)	3559,4496
Ratl d'Aqsérai = 8 ratls *mesrys* (Q. 583).	(1152)	3559,4496
Ratl de Taha (Dj., Dah.).............	1200	3707,7600
Ratl de la viande dans l'Andalos = 9 ½ ratls *folfolys* (de 150? derhams) (H.)	(1425)	4402,9650
Ratl de Siwâs (Dj.)...................	1440	4449,3120
Ratl de la viande, des figues, etc., à El Qayrawân = 10 ratls *folfolys* (de 150? derhams) (Bek.)................	(1500)	4634,7000
Ratl d'Antioche (Dj., Dah.)...........	1560	4820,0880
Ratl de la viande à Tahart = 5 ratls (de 330? derhams) (Bek.)..............	(1650)	5098,1700
Le plus fort ratl du pays de Roûm = environ 12 ratls *mesrys* (Q. 583).....	(1728)	5339,1744
Ratl de la principauté de Kastamouniah = environ 16 ratls *mesrys* (Q. 583)...	(2304)	7118,8992
Ratl de la principauté de Qawiâ, environ (Q. 583).........................	(2304)	7118,8992
Ratl de la principauté de Berki = 16 ratls *mesrys* (Q. 583)................	(2304)	7118,8992

	Derhams.	Grammes.
Ratl Lakhmy, Khatkâry (Khankâry, Khankâdy)? et des habitants de Merou (Dj.).	2400	7415,5200
Ratl des habitants d'El'Orfah (Dj.), d'Orfah (Dah.)........................	2400	7415,5200
Ratl de la viande à Baghâyah = 20 ratls *folfolys* (de 150? derhams) (Bek.) ...	(3000)	9269,4000
Ratl de Kerminan (Q. 583)..........	3120	9640,1760
Ratl de la principauté de Tawâza (Q. 583).	3120	9640,1760
Ratl de la principauté de Brousse (Q. 583).	3120	9640,1760
Ratl de la principauté de Foûkeh (Q. 583).	3120	9640,1760
Ratl indien = 20 ratls du Maghreb = 25 ratls *mesrys* (Bat.)..............	(3600)	11123,2800
Ratl de Dehly = 20 ratls du Maghreb (Bat.)........................	(3600)	11123,2800
Ratl de Bougie = 33 ratls *mesrys* (Dj.)...	(4752)	14682,7296
Ratl des briques à Mosoul = 60 ratls (de Baghdâd?) (E.).....................	(7714 $\frac{2}{7}$)	23835,6000

TABLE DE RÉDUCTION DES DERHAMS EN GRAMMES

depuis 1 jusqu'à 200,000 derhams.

DERHAMS.	GRAMMES.	DERHAMS.	GRAMMES.
1	3,0898	700	2162,8600
2	6,1796	800	2471,8400
3	9,2694	900	2780,8200
4	12,3592	1,000	3089,8000
5	15,4490	2,000	6179,6000
6	18,5388	3,000	9269,4000
7	21,6286	4,000	12359,2000
8	24,7184	5,000	15449,0000
9	27,8082	6,000	18538,8000
10	30,8980	7,000	21628,6000
20	61,7960	8,000	24718,4000
30	92,6940	9,000	27808,2000
40	123,5920	10,000	30898,0000
50	154,4900	20,000	61796,0000
60	185,3880	30,000	92694,0000
70	216,2860	40,000	123592,0000
80	247,1840	50,000	154490,0000
90	278,0820	60,000	185388,0000
100	308,9800	70,000	216286,0000
200	617,9600	80,000	247184,0000
300	926,9400	90,000	278082,0000
400	1235,9200	100,000	308980,0000
500	1544,9000	200,000	617960,0000
600	1853,8800		

PRINCIPALES FRACTIONS DU DERHAM.

$\frac{1}{2}$	1fr 5449
$\frac{1}{3}$	1 0299 $\frac{1}{3}$
$\frac{2}{3}$	2 0598 $\frac{2}{3}$
$\frac{1}{4}$	0 7724 $\frac{1}{2}$
$\frac{3}{4}$	2 3173 $\frac{1}{2}$
$\frac{1}{7}$	0 4414
$\frac{2}{7}$	0 8828
$\frac{3}{7}$	1 3242
$\frac{4}{7}$	1 7656
$\frac{5}{7}$	2 2070
$\frac{6}{7}$	2 6484
$\frac{1}{8}$	0 3862 $\frac{1}{4}$
$\frac{3}{8}$	1 1586 $\frac{3}{4}$
$\frac{5}{8}$	1 9311 $\frac{1}{4}$
$\frac{7}{8}$	2 7035 $\frac{3}{4}$

SYSTÈME DE POIDS D'ANANIA DE CHIRÂZ.

A propos du qirât de o gr. 1839 $\frac{1}{6}$, composé de 4 *habbah* de o gr. 045979 $\frac{1}{6}$, j'ai dit (notes 1, p. 243 et 3, p. 252) que telle me paraissait être la valeur attribuée au grain par Anania de Chirâz, auteur du VIIe siècle, dont le *Traité des poids et mesures*, rédigé en syriaque, fut communiqué en traduction à M. Queipo (*Essai sur le système métrique des anciens peuples*, t. I, p. 196). Le savant métrologue espagnol a dressé (p. 197 et 199) deux tableaux dans lesquels il présente successivement le système de poids établi par Anania et les valeurs absolues qu'il croit devoir rétablir de tous les poids de ce système. Il a pris pour point de départ le grain de o gr. 0492 (plus exactement 0,04926 $\frac{19}{56}$ puisqu'il est le $\frac{1}{96}$ du metqâl de 4 gr. 729285 $\frac{5}{7}$). Le lecteur trouvera dans le tableau suivant les évaluations de M. Queipo et, dans la dernière colonne, celles qui me semblent devoir être attribuées aux poids mentionnés par l'auteur arménien, et parmi lesquelles je retrouve principalement la valeur de la *darakhmy*, celle du metqâl de Baghdâd, de l'once, du ratl et du qentâr du Roûm (Asie Mineure)[1] et celle du qentâr de Baghdâd.

On se rappellera que l'once du Roûm se compose de 6 metqâls (de 4 gr. 414) ou 8 *darakhmy* (de 3 gr. 3105); ce qui donne, pour la livre ou ratl du même pays, 96 *darakhmy* ou drachmes, ou 72 metqâls.

[1] Je regrette de ne pouvoir partager l'opinion de l'illustre métrologue de Madrid; selon moi, Anania de Chirâz a eu en vue, comme le métropolitain de Nésibe, les poids et mesures de l'Asie Mineure et non ceux de l'Égypte.

SYSTÈME DE POIDS

traduit du syriaque par M. Petermann,

(Vasquez Queipo, *Essai sur le système métrique*

Grain														1
Assarion ou lepton													1	2
Plaschit												1		3
Keration											1			4
Sing										1	4			16
Grammar									1		6			24
Termes								1			8			32
Simes							1				12			48
Drachme						1					18			72
Dahekan					1						24			96
Sikel				1							36			″
Untia			1	4	6	8	12				144			″
Litra		1	12		72									6912
Kendinar	1	100												″
Talend		125												″
Chanchar ou kankar		138			9936									″

[a] *Darakhmy* ou drachme.

[b] Metqâl de Baghdâd.

[c] Once du ratl *roûmy*.

D'ANANIA DE CHIRÂZ,

professeur à l'Université de Berlin.

des anciens peuples, t. I, p. 197 et 199.)

RÉTABLISSEMENT PAR M. QUEIPO.						PAR H. SAUVAIRE.
Grain			....	1	0^{gr}0492	0,045979 $\frac{1}{6}$
....			....	....	....	0,091958 $\frac{1}{3}$
....			....	....	....	0,1379375
Qirât			1	4	0 1967	0,1839 $\frac{1}{6}$
(Dâneq du metqâl)			4	16	....	0,735 $\frac{2}{3}$
Scrupule			6	24	1 1800	1,1035
Tremisse ($\frac{1}{3}$ de l'exagium)			8	32	1 5700	1,471 $\frac{1}{3}$
Semisse ($\frac{1}{2}$ de l'exagium)			12	48	2 3600	2,207
Drachme			18	72	3 5400	3,3105 [a]
Mithkal (exagium)			24	96	4 7200	4,414 [b]
Sicle			36	144	7 0800	6,621
Once		1			28 3200	26,484 [c]
Livre	1	12			339 8400	317,808 [d]
Centipondium	100				33984 0000	31780,800 [e]
Talent	125				42500 0000	39726,000 [f]
Canthar	138				46900 0000	43857,504

[d] Ratl roûmy de 72 metqâls de 4 gr. 414 ou de 96 drachmes de 3 gr. 3105.

[e] Qentâr roûmy de 100 ratls roûmy.

[f] Qentâr du ratl de Baghdâd de 90 metqâls.

ÉTUDES
SUR
L'ÉPIGRAPHIE DU YÉMEN,

PAR

MM. JOSEPH ET HARTWIG DERENBOURG.

(SUITE[1].)

VI.

LE VOYAGE DE M. ED. GLASER DANS L'ARABIE MÉRIDIONALE.

M. Ed. Glaser vient de s'arrêter à Paris, après avoir terminé le voyage qu'il avait entrepris sous les auspices de la commission du *Corpus inscriptionum semiticarum*. Les rapports de M. Glaser, les notices géographiques et archéologiques qu'il a rassemblées et les inscriptions qu'il a copiées constituent un ensemble qui permet d'apprécier les résultats obtenus.

Ancien aide-astronome à l'observatoire de Vienne et préparé par de fortes études orientales, M. Ed. Glaser s'arrêta d'abord tour à tour en Tunisie et en Égypte pour se perfectionner dans l'étude de l'arabe parlé et pour se familiariser avec les mœurs des musulmans. Cette période préparatoire, prolongée

[1] Voir *Journal asiatique*, 7e série, t. XIX, p. 361 et suiv.; 8e série, t. II, p. 229 et suiv.

forcément par la révolte d'Arabi Pascha et par le désarroi qu'elle avait causé dans cette partie de l'Orient, ne fut point perdue pour notre voyageur : il en profita pour compléter son outillage matériel et scientifique; et enfin, le 11 octobre 1882, il débarquait à Hodaida, sur la côte de la mer Rouge.

Malgré les lettres d'introduction dont M. Glaser était porteur de la part des autorités turques de Constantinople, il reçut à Hodaida un accueil peu encourageant. Un événement récent avait ravivé dans ces régions la défiance à l'égard des étrangers. M. Siegfried Langer, explorateur autrichien, avait, quelques mois auparavant, expié sa témérité par une mort violente à quelques journées de marche au nord d'Aden[1]. Le gouvernement local devait-il affronter la responsabilité d'exposer un nouveau voyageur européen à subir le même sort? Les protestations de M. Glaser finirent par avoir raison des scrupules que le wâlî de la province avait fait valoir pour l'empêcher de venir jusqu'à Ṣanʿâ. L'autorisation lui en fut enfin donnée, mais à condition qu'il ne s'y livrerait à aucun travail et sous la réserve qu'il laisserait ses instruments de précision à Hodaida.

L'inaction à laquelle M. Glaser fut condamné par une volonté toute-puissante fut néanmoins mise à profit par lui pour l'objet même de son voyage. Il recueillit de toutes parts des renseignements sur les points du Yémen qui méritaient d'être visités, et il se livra à une étude approfondie des deux ouvrages

[1] Voir D. H. Müller, *Siegfried Langer's Reiseberichte.*

de Al-Hamdânî, la *Djezîrat al-'Arab* et le *Iklîl*, l'un une description géographique, l'autre une description archéologique de l'Arabie méridionale.

Peu à peu M. Glaser sut assez bien gagner la confiance du wâli pour ne pas être inquiété dans l'étude archéologique des environs de la capitale. Bientôt il fut autorisé à faire venir ses instruments, et dès lors il se livra à une série de recherches météorologiques et astronomiques dont nous ne pouvons apprécier la valeur. M. Glaser affirme avoir le premier déterminé d'une manière tout à fait exacte la position géographique de Ṣan'â, grâce à l'observation complète d'une occultation d'étoile.

Après une longue attente, le gouvernement ottoman et le wâlî se décidèrent à ne plus entraver le voyage de M. Glaser. Ils avaient acquis la conviction que celui-ci connaissait suffisamment la situation politique du pays et qu'il déploierait assez de tact et de prudence pour d'un côté ne pas compromettre par des paroles ou des actes inconsidérés l'action des autorités turques, pour ne pas s'exposer d'un autre côté lui-même à des dangers dont elles tenaient à le garantir. A partir de ce moment, M. Glaser put entreprendre son exploration du Yémen, grâce à la bienveillance et à la haute protection de Son Altesse le ministre Edhem Pascha et de Son Excellence le wâli du Yémen.

Le premier voyage de M. Glaser eut lieu du 16 octobre au 15 novembre 1883. La limite extrême en fut la ville de Soûda, où dominait alors le soi-disant

imâm Scharaf ed-Dîn et que quatre bataillons turcs devaient lui enlever. M. Glaser utilisa cette expédition, à laquelle il se joignit, pour visiter le sommet du célèbre Djebel Ḍîn (ضين), où se trouve le tombeau du weli (saint) Ḳoudam ibn Ḳâdim (قدم ابن قادم), entre Ṣanʿâ et ʿAmrân, et pour copier dans la mosquée située sur cette montagne quelques inscriptions ḥimyarites. Ses autres étapes furent ʿAmrân, dont le *ḳaṣr* est un des châteaux forts les plus célèbres entre ceux que renferme la partie supérieure du wâdî nommé Al-Baun (بون), le Djebel ʿAyâlî Yezîd, avec les ruines de Daʿân (دعان), Schîr (شير) et Yeschîʿ. A Soûda même, nulle trace d'antiquité ḥimyarite.

Le deuxième voyage de M. Glaser, entre le 25 novembre 1883 et le 7 janvier 1884, eut l'itinéraire suivant. De Ṣanʿâ, il se rendit d'abord à Schibâm Bait Aḳyân et à Kaukabân, où il fut aussi heureux dans ses trouvailles épigraphiques que dans ses découvertes géographiques; puis à la ruine de Bainoûn (بينون), qui ne contient aucune inscription, et à Ḥouṣn ʿAroûs (حصن عروس); enfin à Ṭawîla, l'endroit le plus à l'ouest qui ait conservé des vestiges de l'antiquité ḥimyarite, peut-être la frontière occidentale des anciens pays ḥimyarites, que semble limiter la chaîne alpestre du Serât. M. Glaser était arrivé à Ṭawîla le 2 décembre; de là, revenant sur ses pas jusqu'à Schibâm, il se rendit à Thilâ et gravit la montagne la plus élevée de la chaîne des Maṣânaʿa (مصانع), le Djebel Ḥaḍoûr esch-Schaikh (حضور الشيخ),

montagne habitée dans l'antiquité par les Benî Azd (بنى ازد). De Thilâ, M. Glaser redescendit dans la vallée du Baun, où, en dehors de ʿAmrân, il vit Nedjr (نجر), Medînet Al-Kouffâr sur le Djebel Djennât, Baḍʿa (بضعه), Medînat Ṣallît (مدينة صلّيت), Raida (ريده). Sur le plateau volcanique qui s'étend entre ʿAmrân et Ṣanʿa, et qui probablement formait autrefois le noyau du pays des Toubbaʿ et des Hamdânites, M. Glaser découvrit les magnifiques ruines de Ḥâz (حاز), ʿErrên (عرّين ou عرّان), Bait Goufr (بيت غفر), Roûʿ ou Roû' (روع ou روء), Benî Zoubair (بنى زبير), Ḳâʿa Mermal ou plaine de Mourammal, contrées qui fournirent nombre d'inscriptions et qui furent étudiées au point de vue topographique, grâce au sextant, à la boussole et au chronomètre astronomique.

Le schaikh ʿAbd Allâh Ṣaʿr de ʿAmrân se rendant à Koḥlân (كحلان) pour y soumettre des tribus rebelles, M. Glaser s'attacha à lui pour visiter aussi Koḥlân et ʿAffâr, deux endroits anciens que notre voyageur ne considère pas comme ḥimyarites, et qui sont situés sur le versant occidental du mont Serât.

De ʿAffâr, M. Glaser continua sa tournée à travers les pays soulevés et se rendit à Ḥadj, puis dans un village nommé Kaukabân, qui ne lui paraît pas d'origine ḥimyarite. Le 2 janvier 1884, M. Glaser se rendit au Djebel Miswar (مسور), montagne escarpée sans routes, où il perdit deux mulets préci-

pités dans l'abîme. La découverte de l'ancien Mesdjid Fâ'is (مسجد فائس) fut une compensation pour cet accident. Puis M. Glaser retourna à Ṣan'â, en passant par Bait 'Idhâḳa (بيت عذاقة), marché du Djebel Miswar.

Le troisième voyage, accompli du 31 janvier au 14 février 1884, eut pour théâtre le pays de Arḥab et de Ḥâschid qui, d'après la tradition des *Ḳabâ'il* (قبائل), appartenait aussi à l'ancien pays des Toubba' et s'étendait de Radjaou (رجوه) en Arḥab jusqu'à Kaukabân. La plupart des inscriptions de cette région mentionnent le dieu Ta'lab Riyâm, surnommé d'après le petit village de Riyâm, situé à Arḥab sur une chaîne de collines, le Djebel Etwa (جبل اتوة). A Riyâm, il y a encore le culte d'un welî (saint), servi par quelques *fouḳahâ*, dont la réunion constitue une hidjra (هِجْرة). M. Glaser ayant constaté partout ailleurs dans le Yémen zaidite que ces saints, aujourd'hui regardés comme des saints musulmans ou au moins comme des précurseurs de l'islâm, sont en réalité des personnages vénérés de l'antiquité sabéenne, ne met pas en doute que le sanctuaire actuel de Riyâm doit contenir des souvenirs précieux de l'ancien culte de Ta'lab. On sait qu'un phénomène analogue s'est produit pour les divinités païennes de la Grèce et de Rome après le triomphe du christianisme. M. Glaser, malgré son courage et sa persévérance, ne réussit pas à vaincre la résistance acharnée que les habitants de Dhaibân (ذيبان), au

nombre de six mille hommes, lui opposèrent pour l'empêcher de pénétrer à Etwa et à Riyâm. M. Glaser croit avoir inspiré aux habitants assez de confiance pour espérer un meilleur succès si jamais il repasse dans ces régions. Pour cette fois, il a exploré dans le pays de Arḥab la contrée nommée la Khoubba (خبّة), un centre de ruines ḥimyarites, les châteaux forts primitifs du Laḥedj et du Abyân actuels, d'origine bakîlite, Ṣirwâḥ et Ṭhafâr (ظفار). Quant au pays des Ḥâschid, M. Glaser l'a traversé de l'est à l'ouest, parcourant les territoires des Benî Djoubbar (بنى جُبَّر), Kelbîn (كلبين), et le Ṣayad (الصيد), qui comprend la célèbre ruine de Nâʿaṭ (ناعط). Cette partie du voyage a été tout particulièrement périlleuse, et M. Glaser est le premier Européen qui l'ait affrontée.

La délimitation d'une partie de la frontière ḥimyarite, telle que nous la devons à M. Glaser, s'étend à l'est de la ligne qui a le parcours suivant : Djebel Ḥaḍoûr Nebbî Schouʿaib ibn Mahdam (le village se nomme Metné), à une journée au sud-ouest de Ṣanʿâ, montagne haute de 3,200 mètres; de là à Ṭawîla, Djebel Miswar, Djebel Gourbân (à l'est de Soûda), et de là vers le wâdî Nedjrân. A partir de Metné (متنه) vers le sud, M. Glaser, bien que n'ayant pas exploré ces contrées, suppose que la ligne doit passer à peu près vers ʿOudain (عدين), Taʿizz (تعزّ) et doit atteindre la mer près de Abyân, de sorte que les ports principaux des anciens Ḥimyarites, et peut-

être aussi ceux des Sabéens, se seraient trouvés, non pas sur les côtes de la mer Rouge, mais sur les côtes du Ḥaḍramaut.

Comme le pays où les généalogistes arabes placent l'ancienne résidence des tribus hamdânites, c'est-à-dire des Ḥâschid, des Bakîl et des Yâmites, était situé dans les deux grands wâdîs et leurs affluents, l'un venant de Kaukabân et traversant successivement le Baun, le Ḥâchid actuel et Hirrân, l'autre prenant son point de départ au sud de Ṣanʿâ et passant par les territoires de Bel Ḥârith, Arḥab, etc. sous le nom de Khârid (خارد), deux wâdîs qui s'unissent dans les pays habités par les Dhoû Ḥosain, on peut supposer que les inscriptions ḥimyarites du wâdî Nedjrân sont l'effet d'une émigration des tribus sabéennes ou ḥimyarites, ayant fondé en quelque sorte une colonie, comme on rencontre aussi des colonies sabéennes ou ḥimyarites au nord de la péninsule arabique. Car, d'après M. Glaser, le pays situé au nord et au nord-est de Khamr (خمر) ne présente plus le caractère des régions ḥimyarites ou sabéennes, bien qu'au temps présent ces contrées soient habitées par des tribus hamdânites.

M. Glaser a copié deux cent soixante-seize inscriptions ou fragments d'inscriptions; beaucoup sont inédites, quelques-unes rectifient des textes antérieurement connus. Pour apprécier à sa juste valeur cette récolte épigraphique, il est bon de se rappeler que les Arabes enlèvent des ruines toutes les pierres transportables, soit pour se les approprier,

soit pour les employer comme matériaux de construction, soit pour les vendre.

Voici comment les pierres se répartissent géographiquement :

Nos 1-27, 49, 84, 85, Ṣan'â.

N° 28, Baiṭ Baus.

Nos 29-48, copies anciennes manuscrites de diverses provenances.

Nos 50-78, copies faites par un israélite indigène.

N° 79, ruine de Schîr (شير).

Nos 81-83, Djebel Ḍîn (جبل ضين), sur la frontière des 'Ayâl Soraiḥ et du Beled Hamdân.

Nos 86-100, Kaukabân.

Nos 101-127, Schibâm et ses environs.

N° 128, Ṭawîla (طويله), sur la rive gauche du wâdi Lâ'a.

N° 129, Ḥaḍoûr esch-Schaikh (حضور الشيخ).

Nos 80, 130-133, 'Amrân, dans le Baun.

Nos 134-135, Nedjr.

Nos 136-210, Ḥâz (حاز), dans le Beled Hamdân.

Nos 211-213, 'Errên ou 'Errân.

Nos 214-242, Bait Goufr.

N° 243, Kourbât, dans le pays des 'Ayâl Soraiḥ.

Nos 244-245, Raida (ريده), dans le pays des 'Ayâl Soraiḥ.

Nos 246-248, Benî Zoubair, dans le pays des 'Ayâl Soraiḥ.

Nos 249-260, Roû' ou Roû', dans le pays des 'Ayâl Soraiḥ.

Nos 261-263, Djir'ân, dans le Beled Zindân, à Arḥab.

N° 264, Ṣirwâḥ, à Arḥab.

Nos 265-267, Djebel Thanein près de Nâ'aṭ, à Ḥâschid.

Nos 268-274, Nâ'aṭ.

Nos 275-276, Yérim ou Ta'izz, copies faites à Hodaida.

Un fait qui ne se rattache pas directement à l'objet du voyage de M. Glaser a été mis par lui en pleine lumière. On savait déjà que le schi'isme

avait poussé des racines profondes dans le Yémen, mais on ignorait la présence d'un état ismaélien dans la région de Yâm, dont nous avons parlé précédemment. Le nom seul du chef, qui est appelé *Dâ'i*, suffit pour révéler le caractère religieux de sa dignité et les croyances de ses sujets. M. Glaser considère ces Ismaéliens comme des descendants des Ḳarmates. C'est là un point de vue qu'il a développé dans un rapport qui traite de leur pays et de leur religion.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

LES AVADÂNAS JÂTAKAS,

PAR

M. LÉON FEER.

Dans une série d'articles, j'ai étudié les conditions diverses auxquelles les êtres peuvent parvenir en raison de leurs vertus et de leurs vices, de leurs bonnes et de leurs mauvaises actions. J'ai fait ce travail d'après l'Avadâna-Çataka exclusivement, puisant mes renseignements dans les diverses décades de ce recueil, sauf la deuxième et la quatrième qui, jusqu'à présent, sont restées en dehors de mes recherches. Je me propose maintenant, pour clore cette étude un peu spéciale, d'examiner les récits des deux décades laissées de côté à dessein, et quelques-uns de ceux des autres sections qui ont avec eux une certaine analogie. Mais je dois auparavant revenir en peu de mots sur la classification que l'on peut faire des textes dénommés Avadânas.

1. CLASSEMENT DES AVADÂNAS.

D'après les spécimens que nous offre l'Avadâna-Çataka (je ne dois parler ici que de ce recueil), les récits appelés Avadânas peuvent se partager en trois classes : 1° les Avadânas qui se rapportent à l'avenir et qui forment en réalité un groupe à part, une catégorie spéciale, à laquelle convient la dénomination de Vyâkarana; 2° les Avadânas relatifs au présent, qui nous retracent un enchaînement de faits successifs séparés par de très faibles intervalles de temps. Ces récits ne sont pas nombreux, on peut les considérer comme une exception. Nous en comptons sept sur cent; 3° les Avadânas relatifs au passé et toujours divisés en deux parties : un récit du temps présent et un récit du temps passé qui peut se décomposer en plusieurs épisodes. Ces Avadânas sont de beaucoup les plus nombreux, puisqu'ils forment plus des deux tiers de la compilation totale; nous pensons ne pas nous tromper en voyant en eux le véritable type de ce genre d'écrit.

Mais cette troisième classe, qui est si vaste, comporte elle-même des subdivisions. Nous ne voulons pas rechercher toutes les distinctions qu'on y pourrait faire; nous nous attacherons à une seule, qui est fondée sur le rôle prêté au Buddha.

Dans le récit du temps présent, le Buddha joue le rôle d'acteur ou de témoin; même quand il ne connaît le fait que par ouï-dire, il est encore témoin : c'est toujours l'auteur de la compilation qui fait le

récit. Dans le récit du temps passé, au contraire, la parole passe au Buddha : c'est lui qui est le narrateur et il n'est que narrateur; il ne joue aucun rôle actif. Mais il connaît les faits par sa mémoire omnisciente et les apprécie. Tel est, en général, l'Avadâna pur et simple.

Cependant il peut fort bien se trouver que le Buddha ait été mêlé aux faits passés qu'il rapporte. Dans ce cas, l'Avadâna change de caractère et de nom; il devient un Jâtaka. En effet, cette dénomination s'applique spécialement à tout récit qui relate une particularité quelconque d'une des existences passées du Buddha, et ce récit est toujours fait par l'acteur lui-même; car il n'y a que lui qui ait assez de mémoire pour en avoir conservé le souvenir. C'est lui d'ailleurs qui raconte les actions passées des autres; à plus forte raison n'y a-t-il que lui qui puisse raconter les siennes propres.

On pourrait donc définir le Jâtaka : un Avadâna dans lequel le Buddha, au lieu de donner des explications sur le passé d'autrui, en donne sur son propre passé, ou en donne à la fois et sur le sien et sur celui d'autrui.

Or il y a, dans l'Avadâna-Çataka, un certain nombre de ces Jâtakas, ou Avadânas-Jâtakas. La deuxième et la quatrième décade ne sont formées tout entières que de textes de ce genre; on en compte en outre trois autres répartis dans le reste de la compilation; ce sont : VIII, 5; IX, 1; X, 7.

D'après tout ce qui précède, les cent textes dont

se compose l'Avadâna-Çataka peuvent être distribués en groupes de la manière suivante :

Avadânas de l'avenir ou Vyâkaranas	18
Avadânas du temps présent	7
Avadânas du passé	52
Avadânas-Jâtakas	23
Total	100

On voit que les Avadânas proprement dits, ceux que j'appelle les Avadânas du passé, ne forment guère plus de la moitié, et que les Jâtakas occupent presque le quart du recueil. Il vaut donc bien la peine de s'occuper de ce quart pendant quelques instants.

Nous étudierons successivement la quatrième décade, la deuxième décade, les Jâtakas isolés.

2. JÂTAKAS DE LA QUATRIÈME DÉCADE.

Nous avons déjà signalé le caractère spécial de la quatrième décade; elle semble occuper une place à part et avoir été intercalée après coup dans la compilation[1]. Les textes qui la composent et qui, dans la mention finale du chapitre, sont qualifiés de « Jâtakas du Bodhisattva », appartiennent à ce que j'appellerai les Jâtakas « classiques », parce qu'ils se lient de près aux Jâtakas du recueil pâli. Ils portent les titres suivants qui sont tous, à l'exception de deux

[1] Voir *Journal asiatique*, juillet-décembre 1879, p. 290 et 294.

dont nous ajoutons la traduction, autant de noms propres :

1. Padmaka; — 2. Kavaḍa (la bouchée); — 3. Dharmapâla; — 4. Çivi; — 5. Surûpa; — 6. Maitrakanyaka; — 7. Çaça (le lièvre); — 8. Dharmagaveṣi; — 9. Anâthapiṇḍada; — 10. Subhadra.

J'ai naturellement cherché à identifier chacun de ces Avadânas-Jâtakas avec quelqu'un des 547 textes de la compilation pâlie; je n'ai réussi que pour quatre d'entre eux. Je m'attendais à mieux, et je suis obligé de croire, jusqu'à preuve du contraire, que l'insuccès relatif de mes efforts tient à des changements de noms. Je pense qu'on finira par arriver à l'identification d'un plus grand nombre de textes, peut-être de tous les dix. En attendant, voici les titres des quatre textes identifiés et ceux de leurs équivalents pâlis, accompagnés les uns et les autres de leurs numéros d'ordre.

Çaça (7)	=	Sasapaṇḍita (316)
Çivi (4)	=	Sivi (499)
Dharmapâla (3)	=	Cûla-Dhammapâla[1] (388)
Maitrakanyaka (6)	=	Mittavindaka (82, 104, 369, 439)

Dans les récits de la quatrième décade, le futur Buddha Çâkyamuni, que j'appellerai le Bodhisattva pour être plus bref, et pour me conformer d'ailleurs à l'usage bouddhique, a les conditions suivantes. Deux fois, il est animal : lièvre (7) et gazelle (10);

[1] Le *Mâha Dhammapâla* a son équivalent sanscrit dans le Mahâvastu.

une fois, il est marchand navigateur (6); sept fois, il est roi ou fils de roi : roi de Çivi (4), roi de Bénarès sous les noms de Padmaka (1), Surûpa (5), Brahmadatta (2), Dharmagaveṣi, fils et successeur de Brahmadatta (8); mais il est aussi Dharmapâla, fils de Brahmadatta (3), et un autre fils de Brahmadatta non dénommé (9). L'époque de deux récits, on pourrait même dire de trois, n'est déterminée par aucun nom propre.

On vient de voir que Çâkyamuni a été jadis un père et ses trois fils. Il ne faut pas s'étonner de cette bizarrerie; nous avons eu déjà l'occasion de faire remarquer que, d'après le Jâtaka pâli, le règne de Brahmadatta a vu une foule d'actions vertueuses accomplies par le Bodhisattva sous les formes les plus diverses, et que, par conséquent, il faut ou bien admettre l'existence de plusieurs Brahmadattas[1] ou bien ne pas attacher d'importance à ce nom, et se résigner à des impossibilités et à des contradictions insolubles. La prédominance du nom de Brahmadatta indique du reste la parenté de notre quatrième décade avec le recueil pâli.

Il est à remarquer qu'aucun des récits du temps passé de nos dix textes n'est rapporté à un Buddha quelconque. Une seule fois (10), on rencontre le

[1] Voir *Journal asiatique*, mai-juin 1875, p. 401. — Du reste, l'Avadâna-Çataka lui-même nous parle, dans les récits 77 et 79, d'un Brahmadatta, roi de Bénarès, contemporain de Çâkyamuni, et partant, bien distinct du Brahmadatta ou des Brahmadattas cités dans la quatrième décade. Il est donc tout naturel d'admettre plusieurs rois de ce nom, qui a dû être fort en vogue.

nom d'un Buddha (Kâçyapa), mais dans un épisode où il n'est pas question du Bodhisattva. Ainsi presque tous les faits du temps passé, on peut même dire tous, hormis un seul, s'accomplissent sans l'intervention d'un Buddha; les dieux, les génies de différents ordres y paraissent souvent, les Buddhas jamais. C'est un trait de ressemblance de plus de la quatrième décade de l'Avadâna-Çataka avec le Jâtaka pâli.

En effet, dans la plupart des Jâtakas pâlis, aucun Buddha n'est nommé; les faits sont censés se passer à une époque où il n'y a pas de Buddha : ce qui est bien naturel, puisqu'on a souvent soin de faire remarquer la rareté de l'apparition d'un Buddha et le privilège de vivre au temps où il en existe un. Quand le Jâtaka pâli cite un Buddha, c'est ordinairement Kâçyapa, le prédécesseur de Çâkyamuni; et il paraît d'ailleurs sous-entendu que les faits racontés dans cette compilation se passent ordinairement, sinon du temps de ce Buddha, au moins dans la période qui lui est assignée, en tout cas, dans le Bhadrakalpa qui est l'âge actuel. Quand ils sont rapportés à une période antérieure (ce qui est très rare), le texte prend soin de le dire clairement, sans néanmoins préciser l'époque. Les récits de la quatrième décade de l'Avadâna-Çataka me paraissent correspondre, en ce qui touche la chronologie (qu'on me pardonne l'emploi de ce mot en pareille matière), parfaitement d'accord avec l'immense majorité des Jâtakas pâlis. Aucun Buddha n'y est nommé; les faits

se passent dans le Bhadrakalpa, et très probablement dans la période de Kâçyapa.

Voici quelle est, en général, l'économie des textes de la quatrième décade. Le Buddha se distingue par une supériorité éminente et remarquable, succès, science, vertu, santé, etc. Les Bhixus étonnés en demandent la cause. Le Buddha répond qu'elle est bien simple; car étant arrivé à la perfection, il doit posséder dans une plus grande mesure les vertus et les avantages dont il était déjà pourvu avant de l'avoir atteinte; et, à ce propos, il raconte un fait d'une de ses existences passées.

Ainsi le Buddha jouit d'une parfaite santé pendant que tout le monde est malade (1) : cela vient de ce que, étant roi, il s'était sacrifié pour sauver son peuple de l'épidémie. Il réussit à maintenir dans la confrérie un membre récalcitrant qui s'en était échappé deux fois (7); cela vient de ce que jadis, étant lièvre, il avait donné sa vie pour ne pas se séparer d'un ami chéri. Il répond par la douceur à la haine que Devadatta manifeste contre lui (3); mais déjà il s'était laissé tuer par ses parents sans proférer une plainte ni concevoir aucun sentiment mauvais. Un Bhixu occupé à recoudre ses vêtements ne peut enfiler son aiguille; dans son impatience, il demande qui possède les mérites religieux (4); Çâkyamuni répond et raconte le dévouement par lequel il se signala étant roi de Çivi. Anâthapiṇḍada n'ayant pu, selon sa coutume, balayer Jetavana, les Bhixus, excités par l'exemple de leur maître, sont pleins d'en-

train pour le balayage dont le Buddha leur énumère les cinq avantages. Anâthapiṇḍada étant survenu et exprimant ses vifs regrets d'arriver si tard et de n'avoir pu remplir son office accoutumé, Bhagavat prêche sur le respect de la loi (8); et c'est la manière dont il recommande cette vertu qui l'amène à raconter les mérites qu'il s'était acquis sous le nom de Dharmagaveṣi. Une prédication sur le don (2) et une autre sur la piété filiale (6) causent une telle impression que le Buddha interrogé raconte à ce propos le dévouement dont il fit preuve dans une famine, étant roi de Bénarès (2), et les aventures de Maitrakanyaka (6). L'histoire de Surûpa (5) est racontée à propos du respect que le Buddha inspirait quand il donnait son enseignement sans qu'on spécifie le point sur lequel la leçon portait ce jour-là.

Il reste à parler de deux textes qui s'écartent de l'ordonnance générale; le 10ᵉ récit a trait à l'initiation, à l'arrivée à l'état d'Arhat et à l'entrée dans le Nirvâna, de Subhadra au moment où Çâkyamuni lui-même allait entrer dans son Parinirvâna. On y explique pourquoi le disciple précéda le maître. Le 9ᵉ récit est original à plus d'un titre : le Buddha y acquitte une dette de jeu dont il s'était porté garant dans une existence antérieure et qui n'avait jamais été payée. Voici donc un fait tout profane, qui n'a rien de religieux ni de vertueux, qui même coudoie le vice. Car c'est chose grave que d'avoir été mêlé au jeu, ce jeu qui fait tant de mal, et dont les traditions épiques de l'Inde rapportent les funestes effets; et à

ce tort s'ajoute celui de n'avoir pas rempli l'engagement pris.

Ce récit n'est pas le seul où le Bodhisattva ait été en défaut : on sait que, étant Maitrakanyaka, il avait méconnu une fois de la façon la plus grave son devoir envers sa mère, en sorte qu'il lui avait fallu passer par de rudes épreuves pour arriver à comprendre à fond et enseigner avec supériorité la piété filiale.

Je complète cette analyse de la quatrième décade en donnant comme spécimen la traduction de deux textes, l'un identifié avec un des Jâtakas pâlis, l'autre non identifié. Parmi ceux de la première catégorie, je choisis le Dharmapâla.

DHARMAPÂLA, IV, 3.

Le bienheureux Buddha... résidait à Râjagṛha, à Veṇuvana, dans l'enclos du Kalantaka.

Lorsque Devadatta, l'égaré, afin de tuer Bhagavat, lança (contre lui) l'éléphant Dhanapâlaka, répandit une poudre empoisonnée, aposta un meurtrier, il se montra constamment l'adversaire mortel, l'ennemi juré de Bhagavat; et Bhagavat ne lui répondit que par des sentiments d'amitié, des sentiments de bienveillance, des sentiments de compassion.

Alors les Bhixus questionnèrent Bhagavat : Vois, Bhagavat! ce Devadatta fait tous ses efforts pour tuer Bhagavat; et Bhagavat, rempli pour lui de sentiments d'amitié, de sentiments bienveillants, ne lui répond que par des sentiments de compassion.

Bhagavat répondit : Qu'y a-t-il d'étonnant, Bhixus, si maintenant le Tathâgata a éloigné de lui les attachements, a éloigné la haine, a éloigné l'égarement, s'il est délivré de la

naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort, du chagrin, de la lamentation, de la douleur, du tourment d'esprit, de la calamité, s'il a la toute science, la connaissance de toutes les manifestations, la connaissance de tout ce qu'il faut connaître, si (enfin) il a acquis l'empire (sur lui-même), puisque, dans la voie du passé, alors que, ayant encore des attachements, ayant de la haine, n'étant qu'un petit garçon, en présence de celui qui s'avançait pour me tuer, je n'ai pas laissé ma pensée se pervertir? Écoutez cela et fixez-le bien et dûment dans votre esprit, je vais parler.

Autrefois, Bhixus, dans la voie du passé, dans la ville de Bénarès, un roi appelé Brahmadatta exerçait la royauté . . .

L'épouse de ce roi, appelée Durmati, était déréglée, colère, violente. De cette Durmati était né un seul fils du nom de Dharmapâla, observateur de toutes les lois, compatissant, croyant, vertueux . . . Tous les brahmanes (et les) maîtres de maison de Bénarès le recherchaient, le choyaient, le chérissaient, se plaisaient à le voir. Or il allait chez un maître pour apprendre à lire avec (d'autres enfants).

Par la suite, dans la saison du printemps, quand les arbres sont en fleurs, que la forêt retentit des cris de l'oie, du héron, du paon, du perroquet, de la perruche, du coucou, du faisan, (le roi) avec la reine, entouré des femmes de son gynécée, sortit pour aller au parc. Là, comme le roi jouait dans le parc avec la gent de son gynécée, la reine Durmati, dominée par la jalousie et la colère, s'emporta avec violence. Le roi, pour la (calmer), lui présenta un breuvage. Mais elle, dans sa fureur, lança au roi cette déclaration : Je veux boire le sang de mon fils si je prends seulement la moitié de ton breuvage! — Certes il n'y a pas, comme on dit, de mauvaise action qu'on ne soit capable de commettre, lorsqu'on s'abandonne aux passions (de l'amour). Le roi Brahmadatta, bien qu'il fût juste, n'était pas complètement détaché des désirs et des passions : aussi, malgré les efforts des personnes de son gynécée pour l'apaiser, il fut brûlé par le feu de la colère. Puis, cette colère étant montée au plus haut degré, il donna cet

ordre : Allez, coupez la gorge à Dharmapâla, et faites-lui boire le sang !

Le jeune prince Dharmapâla, qui était alors dans la salle des enfants, ayant appris cette nouvelle, s'écria : Hélas ! à quelles misères les êtres (ne) sont-ils (pas) condamnés dans le Samsâra, puisque, sous l'empire de la colère, une femme sacrifie jusqu'au fils sorti de ses flancs ! — Puis Dharmapâla, paré de tous ses ornements, tomba aux pieds de son père et lui dit : (Hé) bien ! cher (père), apaise-toi ! je n'ai pas commis d'offense ; ne me sacrifie pas ! Il n'est point de père qui ne désire des fils et ne les chérisse. — Le roi répondit : Mon fils, si ta mère te fait grâce, moi aussi je te fais grâce.

Alors Dharmapâla pleurant s'avança en présence de sa mère, tomba à ses pieds, et lui dit en faisant l'anjali : Mère, fais grâce, ne m'ôte pas la vie ! — Mais elle, en dépit des paroles plaintives, lamentables, entrecoupées qui lui étaient adressées, ne fit pas grâce. Les exécuteurs, avec une arme tranchante bien affilée, coupèrent la gorge au jeune prince Dharmapâla et firent boire le sang à la reine Durmati. Le repentir ne naquit point au cœur de Durmati ; quant au jeune Dharmapâla, il mourut avec des sentiments joyeux[1] à l'égard de son père, de sa mère et des exécuteurs.

Bhagavat ajouta : Que pensez-vous, Bhixus ? Celui qui en ce temps-là, à cette époque, fut le jeune prince appelé Dharmapâla, c'était moi. Cette reine Durmati (d'alors), c'était ce Devadatta (d'aujourd'hui). Alors déjà, tombé entre ses mains meurtrières, j'ai fait naître en moi pour lui des sentiments d'amitié ; et maintenant qu'il fait tous ses efforts pour me tuer, je n'ai pour lui que des sentiments d'amitié, des sentiments de compassion.

En conséquence, Bhixus, voici ce que vous devez apprendre : nous développerons envers tous les êtres nos sentiments d'amitié (ou d'amour, *maitra*).

[1] C'est-à-dire exempts d'amertume. L'expression sañscrite est *cittam prasâdya*, rendue en tibétain par *sems dga-va bskyed-nas*. Elle paraît désigner ici le calme de l'esprit, le silence des passions.

De ce récit je rapproche la version pâlie dont voici la traduction :

CÛLA-DHAMMAPÂLA.

« C'est moi qui ai fait le mal, etc. »; c'est là le *Cûla-Dhammapâla-Jatâka* que le maître, résidant à Veṇuvana, prononça à propos des tentatives de meurtre de Devadatta.

Dans d'autres naissances (*jâtaka*), Devadatta ne put même pas faire peur au Bodhisattva; mais dans ce Cûla-Dhammapâla-jâtaka, il fait trancher les mains et les pieds au Bodhisattva, âgé seulement de sept mois, puis le fait couper en morceaux. Dans le Daddara-jâtaka, qui est le Tittira (138), il le tue en le saisissant à la gorge, cuit sa chair dans un four et la mange. Dans le Khantivâdi-jâtaka (313), il lui fait donner deux mille coups de fouet, lui fait couper les oreilles et le nez, lui prend les bras pour l'étendre sur le dos et lui piétiner la poitrine, si bien que le Bodihsattva, redevenu libre, meurt le jour même. Dans le Cûla-Nandiya-jâtaka (222) et dans le Mahâ-kapi-jâtaka (516), il le fait également mourir. C'est ainsi qu'il fit des efforts constants pour le tuer même alors que (le Bodhisattva était devenu) Buddha[1].

Un jour les Bhixus étaient réunis en conférence sur la loi : Chers amis (disaient-ils), Devadatta imagine des expédients pour la mort des Buddhas : je ferai mourir le parfait Buddha, s'est-il dit; et il a aposté un archer, fait dérouler une roche, lâché un éléphant. — Tel était le sujet de leur entretien. — Le maître arriva et dit : Pour quel sujet êtes-vous réunis en ce moment? — Pour tel sujet, répondirent les Bhixus. — Ce n'est pas seulement aujourd'hui : autrefois déjà, il s'est évertué pour me faire mourir; mais maintenant, il ne peut même

[1] J'ai eu un instant la pensée de supprimer cette partie du commentaire relative aux attentats de Devadatta. Mais il m'a paru intéressant de la conserver. Les numéros des Jâtakas que j'ajoute entre parenthèses ne sont pas dans le texte; je les donne d'après la liste numérotée que j'ai dressée des textes du Jâtaka pâli.

pas m'effrayer. Autrefois, quand j'étais un enfant, le petit Dharmapâla, son propre fils, il a réussi à me faire périr et couper en morceaux. Là-dessus, le maître raconta une histoire du passé.

Autrefois, à Bénarès, un roi nommé Mahâ-pratâpa exerçait la royauté. Le Bodhisattva naquit dans le sein de la première épouse Candradevî; on lui donna le nom de Dharmapâla. Quand il avait sept mois, sa mère, l'ayant lavé à l'eau chaude et paré, était occupée à le faire jouer. Le roi vint dans les appartements de la reine; celle-ci, occupée à faire jouer l'enfant, distraite par sa tendresse pour l'enfant, oublia de se lever à la vue du roi. — Le roi se dit : c'est à cause de son fils qu'elle témoigne de l'orgueil et ne fait pas attention à moi; quand l'enfant sera grand, elle dira de moi : Tu n'es qu'un homme (comme les autres), et ne tiendra pas compte de moi; je veux le tuer dès à présent (ce fils).

Rentré chez lui et assis sur son trône, il appela l'exécuteur des hautes œuvres en disant : Qu'il vienne avec tout son appareil. — L'exécuteur arriva dans son costume rouge-jaune, porteur de guirlandes rouges, et sa hache sur l'épaule, muni de ses instruments pour tuer, couper pieds et mains. Il salua le roi : Sire, que dois-je faire? dit-il; et il resta immobile. — Va trouver la reine, prends Dharmapâla sur son giron et amène-le.

La reine, sachant que le roi était rentré chez lui tout en colère, était assise, pressant l'enfant contre sa poitrine et pleurant. Le bourreau arriva, la frappa par derrière, lui arracha l'enfant des mains, le prit et, retournant auprès du roi, dit : Sire, que dois-je faire? — Prends une planche, dit le roi, place-la devant (moi) et fixes-y l'enfant. — Le bourreau fit ce qui lui était ordonné; la reine Candrâ était venue pleurante à la suite de son fils.

Sire, que dois-je faire? dit le bourreau. — Coupe les mains de Dharmapâla. — Grand roi, dit la reine Candrâ, mon fils n'a que sept mois; c'est un enfant, il ne sait rien. Ce n'est pas lui qui est coupable, c'est moi : coupe-moi donc les mains

IMPRIMERIE NATIONALE.

à moi. C'est pour expliquer cela qu'elle dit la stance (première) :

C'est moi qui suis coupable, qui ai offensé le roi Mahâ-pratâpa ; laisse aller ce Dharmapâla et coupe-moi les mains, Sire.

Le roi regarda le bourreau. — Sire, que ferai-je? — Coupe les mains à Dharmapâla sans tarder davantage.

A l'instant le bourreau saisit sa hache affilée, et comme les tendres pousses d'un roseau, il trancha les deux mains de l'enfant qui, pendant que ses deux mains étaient coupées, ne pleura ni ne se lamenta, obéissant à la patience et à l'amour. La reine Candrâ prenant les extrémités coupées, les mains, les plaça sur son sein, couverte de sang et se lamentant.

Sire, que ferai-je? dit le bourreau. — Coupe les deux pieds, répondit (le roi). A l'ouïe de ces paroles, la reine Candrâ dit la deuxième stance :

C'est moi qui suis coupable, qui ai offensé le roi Mahâ-pratâpa ; laisse aller ce Dharmapâla et coupe-moi les pieds, Sire.

Le roi répéta l'ordre au bourreau qui trancha les deux pieds. La reine Candrâ mit les pieds sur son sein, couverte de sang, pleurant et se lamentant, et dit : Seigneur Mahâpratâpa, les enfants qui ont les mains et les pieds coupés doivent être nourris par leur mère ; je travaillerai pour vivre et je nourrirai mon fils, livre-le moi.

Sire, qu'ai-je fait? dit le bourreau ; l'ordre donné par le roi est exécuté. — Pas encore. — Que ferai-je donc maintenant? — Coupe-lui la tête. — A ces mots, la reine Candrâ dit :

C'est moi qui suis coupable, qui ai offensé le roi Mahâ-pratâpa ; laisse aller ce Dharmapâla ; coupe-moi la tête, Sire.

Ce disant, elle tendit la tête.

Le bourreau dit : Sire, que ferai-je? — Coupe la tête à l'enfant. — Il coupa la tête et dit : L'ordre du roi est exécuté. — Pas encore, fut-il répondu. — Que ferai-je donc? — Reçois-le sur la pointe du glaive et fais ce qu'on appelle un *asimâlâ*.

Lui donc lança le cadavre en l'air, le reçut sur la pointe du glaive, en fit ce qu'on appelle un *asimâlâ*[1] et dispersa (les morceaux) sur le sol. La reine Candrâ mit sur son sein les chairs (dépecées) du Bodhisattva en se lamentant sur son fils, et prononça ces stances :

Ce roi n'a-t-il donc ni parents, ni amis d'assez bon cœur pour dire au roi : Ne tue pas ton propre fils?

Ce roi n'a-t-il donc ni parents, ni amis d'assez bon cœur pour dire au roi : Ne tue pas ta descendance, ton fils?

Après avoir dit ces deux stances, la reine Candrâ, portant dans ses deux mains la chair du cœur de son fils, prononça une troisième stance :

On a coupé les bras à Dharmapâla, l'héritier de la terre, (ces bras) qui étaient oints d'essence de sandal : la vie m'est devenue impossible.

Pendant qu'elle se lamentait ainsi, son cœur se brisa comme un bambou dans une forêt de bambous en feu, et elle termina sa vie à l'instant même.

Le roi, ne pouvant se tenir sur le siège où il s'était assis les jambes croisées, tomba sur le sol contre un arbre qui le fendit en deux et retomba à terre. Mais, malgré son épaisseur de quatre nahutas et deux milliers de yojanas, cette terre, ne pouvant supporter les qualités de ce (roi), se fendit et forma une crevasse. Des flammes sorties de l'Avîci, l'entourant comme une couverture de laine, le saisirent et l'entraînèrent dans l'Avîci. On rendit les derniers devoirs aux restes de Candrâ et du Bodhisattva.

Le maître, ayant rapporté cette instruction sur la loi, fit cette application du Jâtaka : le roi d'alors c'était Devadatta; Candrâ était Mahâ-prajâpati; quant au petit prince Dharmapâla, c'était moi.

[1] *Asimâlâ* (litt. «guirlande du glaive») me paraît désigner les morceaux d'un corps découpé avec une arme tranchante.

Voici maintenant un des Avadânas-Jatâkas dont je ne connais pas d'équivalent. Je choisis celui dans lequel le Buddha est caution d'une dette de jeu.

ANÂTHAPINDADA, IV, 9.

Le bienheureux Buddha.... résidait à Jetavana, dans le parc d'Anâthapiṇḍada.

Or Bhagavat s'étant levé de bon matin, ayant pris son vase et son manteau, entra dans Çrâvasti pour mendier, si bien que, en circulant toujours, il finit par arriver dans la grande rue. Là, dans la grande rue, il rencontra un brâhmane. Celui-ci aperçut le bienheureux Buddha.... A sa vue (il le regarda) de nouveau, le considéra pendant un assez long temps, puis traça une ligne sur le terrain[1] et dit à Bhagavat : O Gautama, tu ne franchiras pas cette ligne avant de m'avoir remis cinq cents purâṇas.

Alors le bruit se répandit dans Çrâvasti que Bhagavat avait été arrêté dans la grande rue par un brâhmane à cause de cinq cents purâṇas[2]. Dès que le roi de Koçala Prasenajit eut appris (la chose), il se rendit entouré de ses ministres au lieu où était Bhagavat; et quand il y fut arrivé, il parla ainsi à Bhagavat : Que Bhagavat aille (librement)! je payerai. — Bhagavat répondit : Non, grand roi! ce n'est pas à toi, c'est à un autre de payer.

Pareillement Viçâkhâ, mère de Mṛgâra, Ṛsidattâ présidente du gynécée[3], Çakra, Brahmâ et les autres dieux; Vaiçrâvaṇa et les autres gardiens du monde prirent de l'or de toute na-

[1] Ce procédé rappelle un trait de l'histoire romaine, le cercle tracé par l'ambassadeur romain Popilius Lænas autour du roi de Syrie Antiochus Épiphane. (Tite Live, XLV, 12.) Il s'agit ici d'un usage indien; voir à ce sujet : *Revue critique*, juin 1879, p. 491-492.

[2] Cette phrase manque dans le manuscrit sanscrit qui est ici très défectueux.

[3] Il y aurait des explications à donner à propos de ces deux personnages; mais ce serait trop long.

ture et se rendirent auprès de Bhagavat. A eux aussi Bhagavat dit : Ce n'est pas à vous de payer.

Cependant le maître de maison Anâthapiṇḍada, informé de ce (qui se passait), remplit d'or de toute nature un bassin d'or jusqu'à concurrence de cinq cents purâṇas et plus, et se rendit auprès de Bhagavat : Que Bhagavat prenne cela! dit-il. — Bhagavat répondit : Maître de maison, remets toi-même cette (somme) au brâhmane. — Et ainsi, le maître de maison Anâthapiṇḍada remit son bassin d'or entre les mains du brâhmane.

Les Bhixus, ayant un doute, questionnèrent Bhagavat, celui qui résout tous les doutes : Bhagavat, ce brahmane a barré le chemin à Bhagavat, et Anâthapiṇḍada a payé les kârṣâpaṇas. Bhagavat, d'où vient à ce brâhmane la puissance de barrer le chemin? — Bhixus, vous désirez le savoir? dit Bhagavat. — Oui, vénérable! répondirent les Bhixus. — Bhagavat reprit : Écoutez donc et mettez bien et dûment dans votre esprit ce que je vais dire.

Jadis le Tathagâta, dans ses existences antérieures.... (*le fruit des œuvres et la transmigration*).

Autrefois Bhixus, dans la voie du passé, dans la ville de Bénarès, un roi nommé Brahmadatta exerçait la royauté...

Le fils aîné de ce roi était associé à l'empire. Un jour, dans la saison du printemps, quand les arbres sont tout en fleurs, que la forêt retentit du cri de l'oie, du héron, du paon, du perroquet, de la perruche, du coucou, du faisan, ce prince s'y rendit avec une suite (composée) de fils de ministres, se livrant aux jeux et aux divertissements. Un de ses compagnons, fils de ministre, se mit à jouer aux dés avec un autre homme. Or le fils de ministre perdit contre cet homme cinq cents purâṇas, et le fils du roi fut établi sa caution. Le (prince) était solvable; mais il se dit : je suis le fils du roi, et ne paya rien[1]. Parce que cette dette n'a pas été payée, j'ai

[1] Cette phrase n'est pas dans le texte sanscrit ou au moins dans le manuscrit.

eu pendant toutes mes transmigrations un déficit dans mes jouissances; et, maintenant que je suis un parfait et accompli Buddha, ma Bodhi a été insultée par ce (brâhmane)[1].

Que pensez-vous, Bhixus? celui qui, en ce temps-là, à cette époque-là, fut le fils aîné du roi, l'associé à l'empire, c'était moi; celui qui fut le fils de ministre, c'était cet Anâthapiṇḍada, le maître de maison. Quant à l'homme, c'était ce brâhmane.

Ainsi, Bhixus, les actions noires donnent un fruit noir, etc.

Je passe maintenant à la deuxième décade.

3. AVADÂNAS DE LA DEUXIÈME DÉCADE.

Les récits de la deuxième décade sont aussi des Jâtakas, de véritables Jâtakas, bien que la compilation n'ait pas le soin de leur donner cette qualification, comme elle le fait pour les textes de la quatrième décade; mais ils forment une catégorie à part, que je distingue en disant qu'ils ne sont pas « classiques »; je veux faire entendre par là qu'ils s'éloignent du type des Jâtakas pâlis plus que ne le font les récits de la quatrième décade, avec lesquels ils présentent des différences notables. La quatrième décade explique les perfections morales et les avantages de tout genre dont le Buddha a le privilège, et en quelque sorte le monopole, par la pratique des vertus qu'il avait cultivées dans les existences antérieures. La deuxième nous le montre recevant des honneurs variés qui

[1] Cette phrase n'est pas dans le tibétain qui la remplace sans doute par la précédente; mais les deux phrases ont leur raison d'être. Les plus anciens textes ont dû présenter des différences et des lacunes en cet endroit.

s'expliquent par ceux qu'il avait lui-même rendus à d'anciens Buddh s. La morale de cette décade peut se résumer ainsi : Honore, tu seras honoré; rends hommage aux Buddhas, tu seras Buddha à ton tour et tu recevras des hommages. La deuxième décade est la contre-partie de la première. La première nous montre des individus de toute classe devenant Bodhisattvas à la suite d'un hommage rendu au Buddha; la deuxième rappelle les actes analogues auxquels Çâkyamuni doit d'être devenu Buddha.

Tandis qu'aucun Buddha n'est cité dans les récits du temps passé de la quatrième décade, il en est cité un dans chacun de ceux de la deuxième. Cela était indispensable et exigé par le plan même des récits. Voici les noms de ces personnages :

Bhâgîratha (1)	Indradhvaja (8)
Brahmâ (2)	Prabodhana (7)
Candana (3)	Pûrṇa (10)
Candra (4)	Ratnaçaila (6)
Indradamana (5)	Xemankara (9)

Ces noms de Buddhas sont la seule indication précise que renferment nos textes. On ne dit rien sur l'époque de leur apparition qui a eu lieu *atîte 'dhvani* (dans la voie du passé). Cette expression vague permet de leur attribuer une prodigieuse antiquité; d'autres données nous y obligent. Le *Jâtaka-nidânam*, sorte de préambule ou d'introduction au Jâtaka pâli, adopté du reste par les Tibétains qui l'ont fait passer dans leur langue et incorporé dans le Kandjour, nous apprend quelle fut la condition de Çâkyamuni

sous les vingt-quatre Buddhas qui l'ont précédé. Ces vingt-quatre Buddhas sont les mêmes que ceux dont traite le Buddhavaṃso, et dont le premier et le plus ancien, Dîpankara, a paru quatre asankhyeya-kalpas avant « notre Buddha ». Or aucun des Buddhas cités dans la deuxième décade ne figure dans le Nidâna et le Buddhavaṃso. Ils appartiennent donc à un passé supérieur à quatre asankhyeya-kalpas. Pour le rédacteur des récits de la deuxième décade, ceux de la quatrième et l'immense majorité des Jâtakas pâlis relatent des histoires d'hier.

Ce n'est pas seulement pour ces dates d'un passé fantastique que nos textes sont sobres d'indications précises. Ils nous en refusent d'autres dont les livres bouddhiques ne sont ordinairement pas avares. Sauf une seule fois, le nom que portait le Bodhisattva n'est pas donné, non plus que celui du pays qu'il habitait. Sa condition fut presque toujours celle de roi. Une seule fois il avait été marchand (1), et une autre fois brâhmane et premier ministre d'un roi (8). Dans tous les autres textes, il est roi, roi non dénommé, habitant une capitale non dénommée. Par exception, on nous apprend que, du temps du Buddha Ratnaçaila, il régnait sous le nom de Dharmabuddhi. Comme la réception faite au Buddha par ce roi, qui était le futur Çâkyamuni, est répétée huit fois dans des termes à peu près identiques, il nous paraît utile de donner ici ce développement :

Autrefois, dans la voie du passé, un parfait et accompli

Buddha du nom de N. parut dans le monde... Or le parfait et accompli Buddha N., voyageant à travers les contrées... arriva dans une capitale. Le roi Xatrya, qui y avait reçu l'onction royale, apprit cette nouvelle : N., le parfait et accompli Buddha, en parcourant les régions, est venu dans notre royaume. A cette nouvelle, il se rendit dans tout l'appareil de sa majesté et de sa puissance royale au lieu où était le bienheureux N., le parfait et accompli Buddha. Quand il y fut arrivé, il salua avec la tête les pieds de N., le parfait et accompli Buddha, puis s'assit à peu de distance. Quand le roi Xatrya, qui avait été solennellement sacré, fut assis à peu de distance, Bhagavat l'instruisit par des lois propres à faire (naître) la Bodhi. Alors le roi, ayant conçu de bonnes dispositions, se leva de son siège, rejeta son manteau sur une épaule, fit l'anjali en s'inclinant du côté où était Bhagavat et dit à Bhagavat : Que Bhagavat....

Voici les divers actes par lesquels le Bodhisattva avait honoré les Buddhas d'autrefois : comme marchand, il avait fait passer le Gange à Bhâgîratha et aux 62,000 Arhats de sa suite, puis les avait nourris et soignés (1); comme brâhmane, il avait loué Indradhvaja par un hymne à cent padas (25 vers) et l'avait hébergé (8); comme roi, il avait hébergé Brahmâ et avait fait édifier pour lui un palais en bois de sandal *goçîrṣa* (2), construit un vihâra pour Indradamana (5), baigné et lavé Candana dans un étang malgré une sécheresse (3), promené dans son royaume le manteau de Candra attaché à la bannière royale pour faire cesser une épidémie (4), prolongé de cinq ans le séjour offert à Ratnaçaila dont la présence avait fait cesser un cruel fléau (6), offert un concert à Prabodhana dans le parc où ce Buddha,

plongé dans la méditation, en fut tiré par les sons d'une agréable musique (7); enfin offert l'hospitalité pour le reste de ses jours, et élevé après sa mort un stûpa au Buddha Xemankara (9).

Les mérites accumulés par ces divers actes avaient valu à Çâkyamuni, outre une existence heureuse dans le Saṁsâra, le privilège d'être comblé d'honneurs par les mariniers de la rivière Ajîravatî (1), d'arracher à la mort et de faire entrer dans la confrérie un homme condamné à la peine capitale pour crime d'adultère (8), de se faire construire un palais par Indra et la troupe céleste (2), de sauver une caravane de marchands sur le point de mourir de soif (3), de mettre fin à une contagion et d'amener à la loi le peuple qui en avait souffert (4), de faire cesser par des prodiges la malveillance d'Ajâtaçatru (5, 6), de vaincre les plus habiles musiciens en les convertissant par une instruction dogmatique dont les raisonnements étaient empruntés à la musique (7), de recevoir de Bimbisâra des honneurs extraordinaires et de faire une entrée triomphale à Râjagṛha[1] (9), de recevoir d'un Çreṣṭhî de Râjagṛha des dons et des honneurs que Çakra vient accroître en y ajoutant les siens (10).

La scène se passe, pour le récit du temps présent, cinq fois à Râjagṛha (4, 5, 6, 9, 10), trois fois à Çrâvastî (3, 7, 8), une fois sur les bords de l'Ajîra-

[1] Ce fait est relaté parmi les événements remarquables de la vie du Buddha Çâkyamuni.

vatî (1) et une fois dans le pays de Kauravya (2), cité cette seule fois dans tout le recueil.

Pour donner une idée plus précise de ces sortes de récits, j'en traduis ici deux, un dans lequel Çâkyamuni a été roi, un autre dans lequel il joue le rôle de simple particulier. Je choisis dans la première catégorie le récit 2 intitulé « la colonne » (Stambhâ).

STAMBHA. II, 2.

Le bienheureux Buddha.... cheminant à travers le pays des Kauravyas, finit par arriver à la ville de Kauravya[1]. Or la multitude (qui habitait) Kauravya avait des tendances d'esprit généreuses à l'égard de la discipline du Buddha et se plaisait dans la libéralité. Bhagavat eut donc cette pensée : si j'évoquais ici Çakra, le roi des dieux, entouré de la troupe des Maruts, afin que, à sa vue, leurs racines de vertus puissent se développer! Alors Bhagavat produisit (en lui-même) une pensée mondaine : Hé! hé! que Çakra, le roi des dieux, accompagné de la troupe des Maruts, vienne ici avec des poutres en bois de sandal *goçîrṣa*[2].

A l'instant où cette pensée fut produite, Çakra, le roi des dieux, entouré de la troupe des Maruts, arriva en même temps que Viçvakarma et les quatre grands rois entourés d'une foule de dieux, Nâgas, Yaxas, Gandharvas, Kumbhaṇdas, munis de poutres de bois de sandal *goçîrṣa*, poussant des ha! ha! et faisant retentir bien haut les cris de kila! kila!

[1] Le tibétain dit : *Ku-ru-i groṅ-khyer* « la ville de Kuru ».

[2] Le mot sanscrit *Go-çîrṣa*, que je traduisais (avec Burnouf) par « tête-de-bœuf », a pour équivalent en tibétain l'expression *Sa-mchog* « terre excellente, supérieure », ou mieux « excellence de la terre », peut-être « premier produit du sol ». Cette interprétation tibétaine me donnant des doutes sur l'exactitude de la traduction « tête-de-bœuf », je préfère reproduire le terme original, sans essayer une traduction.

Ils construisirent à l'intention de Bhagavat un palais fait en bois de sandal *goçîrṣa;* puis, dans ce palais, Çakra, le roi des dieux, offrant à Bhagavat et à la congrégation des Çrâvakas des mets divins, un lit et un siège divins (pour chacun d'eux), des parfums divins, des guirlandes de fleurs divines, les traita avec honneur, respect, considération, vénération.

Alors la multitude des Kauravyas, en voyant ces magnificences divines, fut dans un suprême étonnement et se livra à cette pensée : le bienheureux Buddha ne serait-il pas le premier dans le monde, puisque les dieux avec Indra lui rendent un culte? Ayant donc l'esprit pénétré d'une (bonne) inclination, la foule se rendit auprès de Bhagavat; une fois arrivée près de lui, elle s'assit à peu de distance. Assise ainsi à peu de distance, la multitude des Kauravyas eut une joie extrême à l'occasion de ce palais[1].

Alors Bhagavat, ayant fait disparaître ce palais, fit à propos des quatre vérités sublimes une démonstration de la loi relative à l'impermanence (de toutes choses), démonstration telle que, après l'avoir entendue, parmi les hommes (habitant) Kauravya, quelques-uns atteignirent le fruit de Çrota-âpatti, quelques-uns celui de Sakṛd-âgamî, quelques-uns. . . . (*Conversions à divers degrés*).

Alors les Bhixus, ayant l'esprit incliné vers Bhagavat par la vue de l'adoration divine, questionnèrent le bienheureux Buddha : Où Bhagavat a-t-il créé ces racines de vertu?

Bhagavat répondit : Autrefois, Bhixus, dans d'autres naissances, le Tathâgata a accumulé. . . (*le fruit des œuvres et la transmigration*).

Autrefois, Bhixus, dans la voie du passé, un parfait et accompli Buddha du nom de Brahmâ parut dans le monde. . (*description d'un ancien Buddha*).

Or le parfait et accompli Buddha Brahmâ, voyageant à travers le pays entouré de 62,000 Arhats, arriva dans une

[1] *Tasmiñ prâsâde'tyartham prasâdam utpâdayati;* sorte de jeu de mots sur *prâsâda* (palais) et *prasâda* (joie religieuse).

capitale. . . (*Réception par le roi*)[1]. Que Bhagavat accepte une résidence de trois mois dans cette capitale qui m'appartient. Je fournirai à Bhagavat et à la confrérie de ses auditeurs des vêtements, des aliments, de la literie, des siéges, des remèdes, des ornements.

Brahmâ, le parfait et accompli Buddha accepta par son silence. Alors le Xatrya, le roi qui avait été solennellement sacré, fit faire pour Bhagavat un palais de sandal *goçîrṣa*. Après l'avoir paré d'étoffes diverses, orné de toutes sortes de fleurs, encensé de plusieurs vases de parfums, il l'offrit à Bhagavat et à la confrérie de ses auditeurs, les rassasia pendant trois mois d'aliments purs, consacrés, et les couvrit d'habits variés et excellents. Après quoi il fit un vœu pour la Bodhi.

Bhagavat dit : Que pensez-vous, Bhixus? Celui qui, en ce temps-là, à cette époque-là, fut le Xatrya, le roi sacré solennellement, c'était moi. C'est pour avoir rendu un tel hommage au parfait et accompli Buddha Brahmâ, c'est par la maturité de cet acte que j'ai éprouvé dans le Saṁsâra un grand bien-être, et que maintenant, arrivé à la Bodhi parfaite, au-dessus de laquelle il n'y en a pas, je reçois de tels hommages.

En conséquence, Bhixus, voici ce que vous devez apprendre : (*Honorer, respecter le maître*).

Je donne maintenant le récit dans lequel Çâkyamuni avait été marchand; il a pour titre Nâvikâ « les mariniers ». C'est le premier de la décade.

NÂVIKÂ, II, 1.

Le bienheureux Buddha. . . résidait à Çrâvasti, à la partie inférieure du cours de l'Ajiravati, dans un village de mariniers.

[1] Voir le développement ci-dessus, p. 352-3.

Or les mariniers se rendirent au lieu où était Bhagavat. Quand ils y furent arrivés, ils saluèrent avec la tête les pieds de Bhagavat et s'assirent non loin de lui. Quand ils furent assis à une petite distance, Bhagavat les rendit attentifs, les instruisit, les éclaira, les réjouit par un discours sur la loi. Après les avoir rendus attentifs, instruits, éclairés, réjouis par un discours sur la loi présentée de plusieurs manières, il garda le silence. Alors les mariniers, se levant de leurs sièges, rejetant leurs manteaux sur une épaule et faisant l'anjali du côté de Bhagavat, dirent à Bhagavat : Que Bhagavat avec l'assemblée des Bhixus accepte pour demain un repas sur les bords de l'Ajiravatî; nous le ferons traverser en barque. Bhagavat accueillit par son silence la demande des mariniers.

Alors les mariniers nettoyèrent la rive de l'Ajiravatî de toutes pierres, de tout gravier, de tout sable; à la place, ils dressèrent des parasols, des étendards, des bannières; ils ornèrent de fleurs des vases d'encens et préparèrent une nourriture saine et parfumée; puis, ayant fait un amas de fleurs considérable, ils ornèrent le lieu du passage avec des autels de fleurs. Ensuite ils firent annoncer l'heure à Bhagavat par un messager : C'est le moment, Bhagavat; le repas est prêt, l'heure est arrivée.

Alors Bhagavat, entouré d'une troupe de Bhixus, suivi de l'assemblée des Bhixus, se dirigea du côté où était le village des mariniers. Quand il y fut arrivé, il s'assit en avant de l'assemblée des Bhixus sur un siège préparé (pour lui).

Quand les mariniers virent que l'assemblée des Bhixus avec le Buddha en tête était commodément assise, ils les rassasièrent (en les servant) de leurs propres mains, avec des mets solides et liquides, purs et consacrés. Après les avoir ainsi rassasiés et comblés de diverses manières (en les servant) de leurs propres mains par des mets solides et liquides, purs et consacrés, quand ils virent que Bhagavat avait fini de manger, s'était lavé les mains et avait mis de côté son vase, ils prirent des sièges plus bas (que le sien) et s'assirent devant Bhagavat pour entendre la loi.

Alors Bhagavat, connaissant les bonnes dispositions, les éléments et la nature de ces mariniers, leur fit une démonstration de la loi renfermant les vérités sublimes telle que, après l'avoir entendue, quelques-uns de ces mariniers atteignirent le fruit de Çrota-âpatti, quelques-uns le fruit de Sakṛd-âgamî, etc. (*conversions à des degrés divers*), et l'assemblée tout entière fut vivement portée pour le Buddha, attachée à la loi, pleine d'empressement pour la confrérie. Puis ces mariniers, avec de grandes marques de respect, transportèrent le Buddha avec la confrérie des Bhixus (à l'autre rive).

Les Bhixus, ayant l'esprit incliné (à croire) par la vue de ces hommages rendus au Buddha, questionnèrent le bienheureux Buddha : Où Bhagavat a-t-il produit ces racines de vertu?

Bhagavat répondit : Le Tathâgata, Bhixus, a accumulé.... (*le fruit des œuvres et la transmigration*).

Autrefois, Bhixus, dans la voie du passé, un parfait et accompli Buddha du nom de Bhâgîratha.... (*apparition d'un ancien Buddha*).... parut dans le monde. En voyageant entouré de 62,000 Arhats à travers le pays, il atteignit le bord de la Gangâ. En ce moment, un chef de caravane, entouré de plusieurs centaines (de compagnons), transportait ses marchandises de l'autre côté du fleuve Gangâ. Or il régnait dans ce pays une grande crainte des voleurs. Le chef de caravane aperçut le parfait Buddha Bhâgîratha entouré de 62,000 Arhats. A cette vue, il ressentit dans son esprit les meilleures dispositions. Ayant donc l'esprit bien disposé, il adressa la parole à Bhagavat : Avant toutes choses, dit-il, je ferai passer Bhagavat. Le parfait et accompli Buddha Bhâgîratha accueillit par son silence la proposition du chef de caravane. Alors le chef de caravane fit triomphalement traverser le fleuve en barque au parfait et accompli Buddha Bhâgîratha ainsi qu'à la confrérie des 62,000 Arhats. Puis, après l'avoir rassasié de mets consacrés, il fit un vœu pour la Bodhi.

Bhagavat dit : Que pensez-vous, Bhixus? Celui qui, en ce temps-là, à cette époque, fut le chef de la caravane, c'était

moi, qui ai fait passer en barque le parfait et accompli Buddha Bhâgiratha entouré de ses 62,000 Arhats, qui l'ai rassasié de mets consacrés et qui ai fait un vœu. C'est par la maturité de cet acte que, dans le Saṁsâra, j'ai éprouvé un grand bien-être, et que, maintenant, arrivé à la Bodhi parfaite, au-dessus del aquelle il n'y en a pas, j'ai obtenu de tels actes d'adoration.

En conséquence, Bhixus, voici ce qu'il vous faut apprendre... (*Honorer, respecter le maître*).

Tous les récits de la deuxième décade se déroulent de la même manière, avec cette uniformité de plan. Il en est un cependant qui, sans précisément s'écarter du type fondamental, se distingue par un épisode tout à fait remarquable. Le héros du temps présent au sujet duquel le Buddha fait le récit du temps passé devient Arhat (8). Ce texte semblerait donc devoir prendre place parmi ceux qui traitent de l'arrivée à l'état d'Arhat, et parmi lesquels se trouvent ceux que nous appelons les Jâtakas isolés.

4. AVADÂNAS-JÂTAKAS ISOLÉS.

Ces textes sont au nombre de trois : VIII, 5; IX, 1, et X, 7. Dans le récit 8 de la deuxième décade, auquel il vient d'être fait allusion, l'arrivée à l'état d'Arhat n'est qu'un simple épisode : la partie essentielle est ce qui concerne le Buddha; et l'on peut reprocher à cet Avadâna d'être incomplet; car il ne fournit aucune explication sur cette arrivée à l'état d'Arhat qui, dans d'autres récits, donne lieu à tant de commentaires.

A cet égard, les trois textes dont nous avons main-

tenant à nous occuper diffèrent notablement les uns des autres et du 8ᵉ de la deuxième décade. Le 5ᵉ de la huitième décade (consacrée aux Arhatis) se dédouble; il y a d'abord le Jâtaka qui contient les explications relatives au Buddha, et ensuite l'Avadâna qui fait connaître la cause de l'arrivée de l'héroïne à l'état d'Arhat. Le récit 1 de la neuvième décade ne sépare pas les deux éléments, il les unit constamment, on peut le ranger dans les Jâtakas classiques. Le récit 7 de la dixième décade est aussi rapproché que possible d'un Avadâna ordinaire; le Bodhisattva y intervient d'une manière tout à fait épisodique dans le récit du temps passé, à l'inverse du récit 8 de la deuxième décade qui nous a montré une arrivée à l'état d'Arhat mêlée d'une façon épisodique au récit du temps présent.

Le récit IX, 1, est donc le plus normal et le plus simple. Le Bodhisattva était un Ṛṣi vivant au bord de la mer; par ses mérites il sauva d'un naufrage des marchands navigateurs qui, au moment de s'embarquer, lui avaient rendu hommage et avaient imploré son appui. Plus tard le Bodhisattva étant devenu Buddha, les marchands deviennent Arhats. L'époque du récit du temps passé paraît être fixée au temps de Kâçyapa; car il est dit que les marchands se firent initier à son école. Ces particularités et le plan du récit, tout nous porte à rattacher, comme je l'ai déjà dit, cet Avadâna-jâtaka à la catégorie des Jâtakas que j'ai appelés classiques.

Dans le récit 5 de la huitième décade, le Bodhi-

sattva est aussi un Ṛṣi; il était fils du roi de Bénarès Brahmadatta, mais avait renoncé à la couronne et vivait en ermite dans un désert des gorges de l'Himavat. Une fille de Kinnara s'était présentée à lui, dansant et déployant tous ses charmes pour le faire tomber; mais il avait résisté à la tentation et mis en fuite la séductrice en la traitant de laide. Cette fille de Kinnara est l'héroïne du récit du temps présent de notre texte; elle y devient Arhatî. Tout ce Jâtaka se tient bien; c'est un Jâtaka classique; l'époque n'est pas déterminée; mais nous avons vu que c'est un cas très fréquent, pour ne pas dire le cas le plus habituel.

Cependant la suite de notre texte, l'Avadâna qui succède au Jâtaka, soulève une difficulté. Le Buddha y raconte le fait qui a valu à cette fille de Kinnara l'arrivée à l'état d'Arhat : si bizarre qu'il soit, je n'aurais rien à y redire si le texte ne le plaçait au temps de Krakucchanda, le troisième Buddha avant Çâkyamuni. Comme l'acte vicieux doit avoir précédé l'acte vertueux, il faut sans doute le reporter tout au moins au prédécesseur de Krakucchanda qui est Viçvabhu; on pourrait même remonter jusqu'à Sikhî et même Vipaçyî sans se perdre dans un passé trop éloigné (je parle en me plaçant au point de vue bouddhique, car il ne s'agit pas de moins de 91 kalpas). Seulement comme les Jâtakas rapportés au règne de Brahmadatta semblent dater ordinairement du Buddha Kâçyapa, l'histoire de la tentative de séduction de la fille de Kinnara se trouve reculée

dans un passé inattendu. On en pourrait tirer un argument en faveur de la multiplicité des Brahmadattas et de la possibilité de concilier certaines données contradictoires. Nous acceptons cette conclusion qui tend à diminuer le nombre des extravagances du Bouddhisme (il en restera toujours assez), et nous n'insistons pas davantage sur cette question.

Dans le texte X, 7, le rôle du Bodhisattva n'est, avons-nous dit, qu'un épisode, un accessoire; mais l'accessoire est si important qu'il fait presque oublier le principal. L'époque de l'événement du temps passé est fixée, c'est celle du Buddha Puṣya. Or ce Buddha est connu; c'est, à n'en pas douter, le Phusso du Buddhavaṁso et du Jâtaka-Nidâna, le prédécesseur de Vipaçyî dont nous parlions tout à l'heure. Ce qui nous reporte au 92ᵉ kalpa, intervalle de temps fort respectable.

D'après les livres pâlis, du temps de Puṣya, le Bodhisattva était un Xatrya appelé Vijitâvî qui renonça à la royauté, se fit initier, lut les Piṭakas, enseigna la loi et pratiqua la perfection de la moralité, en sorte que Phusso lui prédit la Bodhi. L'Avadâna-Çataka ne nous dit absolument rien de la caste et de la condition du Bodhisattva à cette époque; mais il appuie beaucoup sur son degré de perfection, sur sa rivalité avec le Bodhisattva qui doit lui succéder, Maitreya. « Notre Buddha » gagne 9 kalpas grâce à la faveur de Puṣya : ce qui ne l'empêche pas d'en avoir encore 92 à fourniret de devoir laisser passer devant lui six Buddhas. On voit que le Bouddhisme n'épargne

pas les épreuves et les préparations laborieuses à ses plus grands héros.

Ce texte nous paraît tellement curieux que nous nous décidons à en donner la traduction pour clore cette étude.

VIRÛPA, X, 7.

Le bienheureux Buddha... résidait à Çrâvasti, à Jetavana, dans le jardin d'Anathapiṇḍada.

Or il y avait un maître de maison riche... Il lui naquit un fils qui vint au monde avec un corps tout couvert de difformités. L'enfant était laid, repoussant, remarquable par dix-huit défectuosités physiques[1]. En voyant combien tous ses membres étaient laids et repoussants, combien il était difforme, son père et sa mère furent absorbés dans leurs réflexions.

On célébra une fête à l'occasion de sa naissance, et on lui donna un nom : Quel sera, dit-on, le nom de cet enfant? — Les parents dirent : Puisque, en naissant, il a été laid et difforme, que son nom soit donc Virûpa (« laid » ou « difforme »).

Quand il fut devenu grand, la honte qu'il éprouvait lui causa de grandes angoisses. En quel autre lieu irais-je bien? se dit-il; où pourrais-je résider? Après avoir délibéré, il se rendit dans le parc Sujirṇa.

Or Bhagavat, entouré de ses quatre grands auditeurs, vint dans le parc Sujirṇa[2]. Lui, apercevant Bhagavat, fut rempli de honte, et alla de côté et d'autre cherchant à fuir. Mais Bhagavat, par sa puissance surnaturelle, le fixa sur place si bien qu'il ne put s'enfuir. Bhagavat, avec ses grands audi-

[1] C'est un chiffre réglementaire, nous avons déjà vu que l'Arhatî Virûpa était née avec dix-huit difformités. Voir *Journal asiatique*, avril-juin 1883, p. 437.

[2] Tout ce qui précède est d'une autre rédaction dans le Kandjour. Mais dans toute la suite du récit, le sanscrit et le tibétain reprennent leur coïncidence habituelle.

teurs, obtint alors le calme parfait de la cessation (*Nirodha-samâpatti*). Quand il fut sorti de la cessation (*Nirodha*), il prit la forme de Virûpa. Une fois transformé de la sorte, il se munit d'une écuelle remplie d'aliments, et, quand il se vit près de Virûpa, il éprouva une vive joie et l'appela en ces termes : Arrive, ami! d'où viens-tu? Arrête! nous sommes tous deux compagnons et camarades. En disant ces paroles, Bhagavat lui offrit de la nourriture, et il eut les sens réjouis.

Alors Bhagavat se présenta (de nouveau) sous sa forme propre, et Virûpa, voyant le bienheureux Buddha, lui dit : Tu es maintenant beaucoup plus beau; par l'influence de quel acte? Bhagavat répondit : Je possède une science appelée «la mère qui enfante les bonnes dispositions d'esprit [1]»; c'est par l'influence de cette (science). — Alors ce Virûpa éprouva de bonnes dispositions d'esprit envers Bhagavat et ses grands auditeurs qui avaient obtenu la demeure définitive (*âlaya-sâmapannâ*) [2]. Aussitôt la beauté se montra dans sa personne; puis il se fit initier et l'état d'Arhat se manifesta pour lui.

Les Bhixus, ayant conçu un doute, questionnèrent le bienheureux Buddha, celui qui résout tous les doutes : Vénérable, quels actes Virûpa avait-il faits pour être laid, repoussant, remarquable par dix-huit difformités, et pour que, après son initiation, l'état d'Arhat se soit manifesté pour lui?

Bhagavat répondit : Bhixus, autrefois Virûpa dans des naissances antérieures. . . . (*le fruit des œuvres et la transmigration*).

[1] *Citta-prasâda-jâta-jananî.* Le tibétain traduit très simplement *sems-dgah-var-byed-pa* «qui rend l'esprit joyeux ou bien disposé», sans donner d'équivalent à *jâta*, qui doit avoir été ajouté par un copiste. La traduction du mot sanscrit *vidyâ* par *rigs-sñags* indique qu'il s'agirait d'un *vidyâ-mantra*.

[2] Le tibétain emploie pour traduire cette expression les mêmes termes qui lui ont servi à rendre *Nirodha-samâpattiñ samâpannâ;* ces deux expressions seraient donc équivalentes. Mais *Nirodha* (ou son équivalent tibétain *hgog-pa*) ne peut avoir ici le sens qu'il a plus haut.

Autrefois, Bhixus, dans la voie du passé, un Buddha nommé Puṣya. . . (*apparition d'un ancien Buddha*) parut dans le monde. Par la suite, il entra dans une capitale et y résida. Comme Puṣya, le parfait et accompli Buddha, était absorbé dans ses méditations, il aperçut en ce moment deux Bodhisattvas qui étaient près l'un de l'autre, les bienheureux Çâkyamuni [1] et Maitreya. Pour Maitreya, la série des efforts personnels (*svasantati*) était complètement mûre, mais la discipline par l'intelligence du sens des livres (*arthapakvâ çâstra vaineyâ* [2]) n'était pas complètement mûre. Quant à Çâkyamuni, la série des efforts personnels (*svasantati*) n'était pas complètement mûre; mais la discipline (*vaineyâ*) était complètement mûre.

Alors Puṣya, le parfait Buddha, pour mûrir complètement la série des efforts (*santati*) du Bodhisattva Çâkyamuni, gravit la montagne de l'Himavat, entra dans une caverne (remplie) de pierreries, s'y assit les jambes croisées, et atteignit (dans cette position) l'élément de la lumière (*tejodhâtu*).

À ce moment, le Bodhisattva Çâkyamuni gravit la montagne de l'Himavat pour y chercher des fruits et des racines. En rôdant çà et là, il aperçut Puṣya, le parfait et accompli Buddha. Aussitôt qu'il l'eut aperçu, il tomba dans une telle

[1] Ce passage est un de ceux qui prouvent nettement que Çâkyamuni est bien le nom officiel du Buddha actuel, selon les Bouddhistes du Nord. Il est donc naturel que Burnouf, traitant du *Bouddhisme indien*, d'après les textes du Nepâl, ait adopté ce nom et l'ait mis à la mode, comme Childers a l'air de le lui reprocher (Dict., article *Sâkiyo* et note, p. 417). Les Bouddhistes du Sud, eux-mêmes, n'ignorent pas ce nom; mais il est vrai de dire que le canon pâli donne habituellement à «notre Buddha», c'est-à-dire au Buddha actuel, le nom de Gotama. C'est à cause de cela que Childers rejette le nom de Çâkyamuni et proteste contre l'abus qu'on en ferait, selon lui, sur le continent.

[2] Le tibétain ne rend pas les mots *arthapakvâçâstra*. . . qui sont peut-être une adjonction postérieure et ne se retrouvent pas dans la phrase suivante, où il semble qu'ils devraient reparaître.

extase que pendant sept jours et sept nuits il se tint sur un seul pied, le louant par une seule stance (que voici) :

Ni dans le ciel, ni sur la terre, ni dans ce monde, ni dans la demeure de Vaiçrâvana,
ni dans le palais du Meru, ni dans la résidence divine, ni dans les régions principales ou secondaires,
parcourût-on la terre entière, dans tous ses reliefs, (la terre) avec ses montagnes et ses forêts,
on ne trouvera pas, ô le premier des hommes, un particulier, un grand Çramana d'une vigueur semblable à la tienne.

Alors Puṣya, le parfait et accompli Buddha, voyant que la série des efforts (*santati*) du Bodhisattva Çâkyamuni était parfaitement mûre, lui donna son approbation en ces termes :

Excellent! excellent! homme de bien, par cette force et cet héroïsme
que tu as acquis, ô le meilleur des Dvijas, tu as franchi d'un seul bond neuf kalpas,
puisque aujourd'hui tu as loué un Tathâgata.

Cependant Bhagavat, entouré d'illustres dieux, se tint dans cette grotte, si bien que la divinité qui l'habitait, ayant peu d'illustration, ne pouvait plus se mouvoir à l'aise dans la grotte. Alors, prenant un regard farouche, elle menace Bhagavat; mais elle a beau menacer pendant longtemps, elle ne peut faire aucun tort à Bhagavat. Éprouvant alors de bonnes dispositions, elle se dit : Ce Ṛṣi est plein d'éclat et a des vœux prospères; et prenant un air bienveillant, elle tomba aux pieds de Bhagavat, implora son pardon et lui offrit des aliments.

Bhagavat dit : Que pensez-vous, Bhixus ? Celui qui, en ce temps-là, en ce moment-là, fut la déesse habitante de la grotte, c'était ce Virûpa. C'est par suite de la maturation de cet acte qu'il a éprouvé dans le Saṁsâra une douleur sans fin, et c'est par cette même cause que maintenant encore il s'est trouvé (si) laid. Mais parce que, ensuite, son esprit est entré

dans de bonnes dispositions, sa laideur l'a quitté; la beauté s'est montrée en sa personne, et, après son initiation, la qualité d'Arhat s'est manifestée pour lui.

Bhixus, les actes entièrement noirs produisent un fruit entièrement noir, etc...

Il y aurait sans doute des observations à faire, des explications à donner sur ce récit. Mais cela ne serait pas de mon sujet. J'ai voulu simplement montrer l'étroite connexion des Avadânas et des Jâtakas, entre lesquels la ligne de démarcation est quelquefois difficile à saisir. Les Jâtakas ne sont au fond qu'une classe particulière d'Avadânas.

Je termine ici cette série d'études sur l'Avadâna-Çataka, qui pourrait aisément faire l'objet d'un travail plus étendu; mais il faut se restreindre.

Le lecteur aura pu remarquer que ce dernier article n'est en quelque sorte qu'un appendice à un article précédent, intitulé : *Comment on devient Buddha.* C'est que, en effet, les décades 2 et 4 traitent comme la première de cet important sujet. Avec les deux autres récits que nous avons signalés, elles représentent le tiers de la compilation. Ce n'est vraiment pas trop; car si tous les êtres ne peuvent devenir des Buddhas, si les Buddhas (malgré l'extravagante multiplication que les Bouddhistes se sont avisés d'en faire) sont encore en petit nombre, eu égard à la masse des êtres individuels, on ne saurait trop montrer à ceux-ci l'idéal auquel ils doivent tendre et le modèle qu'ils doivent suivre.

Du reste, si la dignité presque inaccessible de

Buddha est proposée au lecteur dans trente-trois récits, celle d'Arhat, moins élevée, mais non moins libératrice, fait la matière de plus de quarante récits, et si nous y joignons les dix textes qui enseignent la manière de devenir Pratyeka-buddha, on voit que les instructions ne manquent pas pour aider les gens de bonne volonté à atteindre le Nirvâna, soit comme Buddhas, soit comme Pratyeka-buddhas, soit comme Arhats.

Il ne reste plus que les huit dixièmes du recueil pour prémunir le lecteur contre des situations inférieures, et sur cette minime fraction un dixième seulement pour la détourner d'une seule des mauvaises voies. Il semblerait au premier abord que la partie du vice a été négligée; mais ce qui en est dit est tellement fort et l'acquisition des plus séduisants et des plus brillants avantages s'achète par de si longues et si pénibles épreuves que, en somme, on ne peut pas reprocher aux auteurs de ces récits de rendre le chemin de la vertu trop facile et d'inspirer trop peu d'horreur pour le vice. Une seule préoccupation a pour effet de vicier tout cet enseignement moral par le caractère spécial qu'elle lui donne : c'est celle de voir uniquement la confrérie du Buddha, de songer avant tout à elle, à ses intérêts, à sa propriété et à tout ce qu'exige son entretien.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

لُغَت جَغَتاي وتُرك عثماني DICTIONNAIRE DJAGATAÏ-TURK-OSMANI, par Cheikh-Suleïman-Efendi-Bokhari. Constantinople, 1298 de l'hégire (1880-1881).

Cet ouvrage étant de ceux qu'on doit étudier longuement avant d'entreprendre de les juger, je ne me suis pas pressé d'en entretenir les lecteurs du *Journal asiatique*. J'avais d'ailleurs un motif sérieux pour garder le silence. J'attendais l'apparition du second volume que l'auteur nous promet et qui doit renfermer un choix de poésies, empruntées à des écrivains de l'Asie centrale dont les manuscrits se rencontrent difficilement en Europe; mais comme ce second volume, de beaucoup le plus intéressant pour nous, peut ne voir le jour que dans un temps plus ou moins long, je me suis décidé à m'occuper d'abord du premier, sauf à reprendre la plume une autre fois pour parler du second.

L'auteur de notre lexique est bien placé pour traiter un pareil sujet. Natif de Bokhara, le *djagataï* est sa langue maternelle. Établi depuis longtemps à Constantinople, il est initié à tous les secrets de l'osmanli, et les longs voyages qu'il a entrepris dans le centre de l'Asie et les provinces orientales de l'Europe ont développé chez lui la passion de s'instruire tout en lui fournissant les moyens de la satisfaire. Il a beaucoup lu et a su mettre à profit les nombreux documents qu'il a eus à sa disposition. Tout en rendant justice au mérite de

l'*Abouchka*, il l'a trouvé trop pauvre en renseignements lexicographiques; et, quoiqu'il le mette à contribution, il a entrepris de le compléter, soit en l'enrichissant de termes qu'on y chercherait en vain, soit en citant des exemples qu'il a recueillis dans ses lectures. Ce qu'il a prétendu faire, il l'a exécuté, en effet, et il n'est personne qui ne reconnaisse, après un examen sérieux de son Dictionnaire, que Suleïman Bokhari a rendu un véritable service à la philologie.

L'auteur débute par un avertissement en turk osmanli, où il fait ressortir toute l'importance du *djagataï* :

ارباب لغت عندنده معلوم اولديغى وجهله جغتاى لسانى دنياده بولنان انا لسانلردن برى اولوب اسياى وسطانك عموم اهاليسى بونكله متكلمدر اشته بو جهتله لسان مذكورك اهميتى دركاردر بالخصوص لسان تركىء عثمانينك اصل ومأخذى اولمق مناسبتيله ممالك محروسهء شاهانهده تعلم واعتنايه شايان اولديغى محتاج بيان وايضاح دكلدر

Vient ensuite une préface, rédigée en djagataï, il est vrai, mais dans un style qui rappelle fortement la phraséologie ottomane, si éloignée de la simplicité du turk de l'Asie centrale. J'y remarque les lignes suivantes qui justifient, je pense, mon appréciation, en même temps qu'elles sont pleines de promesses séduisantes pour le lecteur :

بو دودمان پاك نهاد اجداد عظام واجب الاكرام لارى مواطن اصليهده استعمال اولنان لسان معنويه لاريغه تكلم ايديلان لسان ولغاته وقوف ايتماكليكه مايل بولنان اكابر واعاظم اشراف واقوامغه بر تحفهء شايسته اولمق اميدى برلا اوشبو صحايف رقمزده (لغات جغتاى وتركى عثمانيه) غه موسوم ايتيلدى وبوزدن متجاوز آسياى وسطى شعراى بناى نينك آثارليدين لغتلارغه شواهد ومثال كيلتورديم وايكنجى دفتريغه ماوراء النهر يعنى

آسیای وسطی اوزبك قبایل لاری برلاس مغول تاتار . . تورقسان ایکی اوروغ وتیره اوزبکلار انجیده سویلنمکده اولغان چغتای ضروب امثاللری وحروف هیجا ترتیبیله ثبت ایلدم

Cette préface en prose est suivie d'une autre préface en vers, également en djagataï. L'auteur y rend compte de ses nombreux voyages, et la termine par des vœux à l'adresse du sultan Abd ul-Hamid :

حضرت عبد الحمید سلطانینك
بو اولوغ خسرو عالی شانینك
نجل واجدادینی یارب شاد ایت
عمر ایله شوکتنی مزداد ایت
شان شهرتله معمر بولسون
خصم واعداسی مکدر بولسون

Vient ensuite, sous le titre de قواعد, un exposé des principes grammaticaux qui régissent le djagataï. Un Européen éprouve de la difficulté à se contenter de ce genre d'analyse, qui s'occupe bien plus de la physionomie des mots que du rôle qu'ils jouent réellement dans l'expression de la pensée; mais c'est ainsi que les orientaux comprennent la grammaire dans sa partie étymologique, et la seule observation que j'aie à faire à propos des *principes* de Suleïman Bokhari, c'est qu'ils me paraissent absolument calqués sur ceux qui servent de préliminaires au *Khoulâceh-i-Abbâci.*

J'arrive maintenant au Dictionnaire lui-même. J'y ai noté plusieurs mots, au sujet desquels j'aurai des observations à présenter. Il en est de même de quelques lacunes qu'il m'a paru utile de signaler. Avant tout, je signalerai une erreur que j'ai commise dans mon Dictionnaire en écrivant, sur la foi de la première édition d'Aboul Gâzi, اینور au lieu de انبور, comme on le lit dans la deuxième édition et dans le

lexique de Suleïman, qui l'explique très bien par قيصاج، كريدن «pinces, tenailles».

Je commence par le mot ايردم، qui a été oublié et qui signifie «science, habileté, industrie». Je le rencontre tout d'abord sous la forme اردام، dans le *Koutatkou-bilik*[1], p. 78 : انككا بردى اردام بيليك اوق اوقوق «il lui a donné l'hospitalité, la science, l'intelligence, la raison». Dans le *Tezkereh* ouïgour, fol. 176 r°, اردام traduit كسب، que porte l'original. يا بايزيد سان كيشى دين ناما تيلاماس سان تاق هيچ اردامينك يوق ناما قايتين اليب يارسين تاب «Baïézid, tu ne demandes rien à personne et tu n'exerces aucune industrie; d'où donc te procures-tu de quoi manger»? Si ce mot ne se rencontrait que dans les deux ouvrages ouïgours auxquels j'ai emprunté les exemples précités, je n'en aurais pas parlé, mais voici que je le trouve dans le *Kiças-el-enbiâ* de Rubgouzi[2], page 4 de la préface :

ايردملارى يغلامق تلم اوز سوزلايور سوزنى اوقا

«Toute son industrie consiste à pleurer beaucoup, en récitant des paroles qu'il compose lui-même».

De ايردم est venu ايردمليك، qui se lit dans ce même ouvrage, p. 196 : مونداغ ذليلليق بيرلا اولكونچه كيلينك اوروشوب ايردمليك لريمزنى كورساتيب اولالى «Plutôt que de mourir d'une manière si honteuse, venez et périssons en montrant tout notre savoir-faire, les armes à la main».

Le verbe تانكلامق est bien expliqué par تعجب ايتمك et تعجب ايتمك، mais on n'en cite pas d'exemples; en voici deux, tirés de Rubgouzi, p. 412 et 289 : فولس بو سوزنى تانكلاميش بولدى ملك قاتيندا بولارنينك سوزينى المادى «Paul blâma ces paroles et ne les accepta pas en présence du roi». ايذى عز

[1] *Uigurische sprachmonuments un das kudatku Bilik*, von Hermann Vambéry. Innsbruck, 1870.

[2] قصص الانبياء ربغوزى. Kazan, 1877.

وجلّ قدرتيـن تـانكلابورمـمن « J'admire la puissance de Dieu ».

Le mot ترکی, outre les sens indiqués dans le Dictionnaire, désigne encore « la table ou la pièce de cuir sur laquelle on étend ce qu'on veut manger ». On lit dans Rubgouzi, p. 405 : اول حالن بر ترکی یعنی خوان بیلکوردی « On vit alors apparaître un *terki*, c'est-à-dire une table », et p. 11 :

جیرغادی بیش یوزییل آنده جفتی بیرله اوونوب
اچتی کوثر سغرتندین بیدی نعمت ترکیدین

« Là, il mena joyeuse vie, durant cinq cents ans, se divertissant avec sa compagne; il but à la coupe du *kaucer* et mangea des délices de la table ».

Le mot چاپدوق ne signifie pas seulement « fin, but », comme je l'ai traduit mal à propos dans le seul exemple que j'en ai cité, mais encore « équipement, harnachement », ce que Suleïman a très bien expliqué; puis « fournitures, habillements ». C'est ainsi qu'on lit dans les extraits publiés par Shaw (*A sketch of the turki language*), p. 8 : سفر قیلا دورغان کشیکا اوزوق چاپدوقنی طیار قیلدوق « Nous avons préparé les vivres et des effets pour les personnes qui sont prêtes à partir ». Ma traduction de Bâber doit donc être ainsi rectifiée : « nous nous arrêtâmes pour préparer des fournitures à l'armée ».

چیرا ou چیره manque dans le Dictionnaire de Suleïman. Ce mot, qui désigne, dans Radloff, I, 154, et II, 663, une espèce de pin, signifie de « la résine », dans le roman d'*Abou Ali-Sina*[1], p. 92, où on lit : اوط آلمقده بالاوز بولسون چیرا بولسون بوتاقلی اغاج بولسون هر نی استعمال قیلسه‌لار یانار ایدی « Tout ce qu'ils employaient à prendre du feu, que ce fût de la cire, de la résine, un arbre avec ses branches, s'enflammait également ». Du sens de résine vient celui de « tor-

[1] ابو علی سینا قصه‌سی دیکلکه مشهور تخیلاتننك ترجمه‌سی. Kazan, 1881.

che », qu'on rencontre dans le عماد الاسلام[1], p. 222 : ودخی بر کمسنه رمضانده الله تعالی اولرندة بر چیره یقسه اول مسجدده نقدر کمسه نماز قلارسه جملهسی ثوابی دکلو ثواب ویریله « Si quelqu'un, pendant le ramazan, allume une torche dans une des maisons de Dieu, il lui sera donné une récompense égale à celle de tous ceux qui auront fait la prière dans cette mosquée ».

Notre nouveau Dictionnaire enregistre bien le mot جیغان dans le sens de « pauvre, sans famille », mais il a omis la forme چیغای qui existe aussi, et dont on trouve un exemple dans Rubgouzi, p. 104 : اول کون کم جواب ایدی ایرسا نیچه چیغای بولسا چ اوتاکای هر کم جواب ایمادی ایرسا نیچه بای بولسون اوتامکای « Tous ceux qui ont répondu ce jour-là accompliront le pèlerinage, si pauvres qu'ils soient. Quant à ceux qui n'ont pas répondu, si riches qu'ils soient, ils ne s'en acquitteront pas ». Dans le *Tezkereh* ouïgour, fol. 142 v°, on lit : بیز درویشلیک تیلادوك بایلیق تاپتوق اوزکا ایل بایلیق تیلادیلار چیغایلیق تاپتیلر « Nous, nous avons recherché la pauvreté et nous avons trouvé la richesse; les autres ont recherché la richesse et ont trouvé la pauvreté ».

Le verbe دوعماك « porter, supporter », تحمل کردن, comme l'explique le *Khoulâceh-i-Abbâci*, est passé sous silence. En voici un exemple, tiré du عماد الاسلام, p. 295 : اکر طاغلر طويسه دوعميوب يعنى چيداى آلميوب پاره پاره اوليدى ديدوكى « Quand il dit que si les montagnes s'en apercevaient, elles ne pourraient le supporter et se fendraient en mille morceaux..... »

Le mot بوچقاق signifie « angle, coin », et je ne m'explique pas trop pourquoi Suleïman Bokhari l'explique par کناره چکیلمك مونزوی ومنهی اولمك, sans parler de l'orthographe qu'il a cru devoir employer. Le même mot se prend encore dans le sens de « bande, bandelette », à ce qu'il me semble,

[1] کتاب عماد الاسلام ترجمه تحفة الاسلام. Saint-Pétersbourg, 1882.

dans Rubgouzi, p. 402 : خاتونلار ييغيليب كيلديلار كورديلار كيم مريمنى يوميشلر كفنكا چرماب آليب كيتميشلر بوچقاقلار تابيب باشلاريغه باغلاب قايتديلار « Les femmes s'étant réunies vinrent et virent qu'on avait lavé le corps de Marie, qu'on l'avait enveloppé dans le linceul et emporté. Elles trouvèrent des bandelettes, qu'elles s'attachèrent à la tête, puis elles revinrent ». Si je ne me trompe, بوچقاق, dans cette acception, doit être ramené à la racine بيچماق « couper, tailler », d'où vient بيچقاق « peau », littéralement « ce qui peut être coupé ou taillé », dont on voit un exemple dans Radloff, IV, 190 :

تويللارنينك اچيندا
اق بوغا تيكان بيك ايتار
تخنايلاغان بيچقاقتاى
تابانى يازى جيران ات

« Parmi les gens de Tobolsk, le beg, qu'on nomme Ak-Bouga, dit : Le cheval, rapide comme l'antilope, dont la plante des pieds est aussi large qu'une peau fortement tendue ».

Le mot راش, qui n'est mentionné dans aucun des dictionnaires que j'ai à ma disposition, signifie proprement, suivant Suleïman Bokhari, « la terre qui reste en saillie, تومسلوب, qui forme remblai sur les deux bords d'un ruisseau, talus », et il en cite l'exemple suivant :

برله كين دشتى ارا نوميدليغ لب تشنهسى
عفو باغى اچرا سوموق يتار راش اوستيغه

« Ne reste pas, les lèvres brûlées de soif, dans la plaine de la désespérance ; celui qui est bien avisé arrive jusqu'au haut de la berge, dans les jardins de la miséricorde ». Lui-même a

employé cette expression dans sa préface *djagataï*, en vers :

بیر نیچه راشو کوتلدین آشدیم
کابیلینک قورغانینه یتشدیم

« J'ai franchi plusieurs berges escarpées (plusieurs cours d'eau) et plusieurs cols, je suis arrivé au château de Kaboul ».

Le verbe دیلملامك est bien rendu par شرحه شرحه دلم دلم ایتمك، پارچلمك, mais l'exemple cité doit être rectifié ; au lieu de

فرع ایدی کم دیلم لامادی بو فصل

il faut lire, si je ne me trompe, comme je l'ai imprimé dans mon Dictionnaire :

فرع ایدی کم دیلملدی بونجه فصل

et traduire دیلملدی par « s'est multiplié, s'est partagé ».

ساناچ est bien traduit par میشندن بیوك چوال، دغارجق « grand sac de peau de mouton, gibecière » ; mais Suleïman n'en donne pas plus d'exemple que je n'en avais donné moi-même. En voici un tiré du *Tezkereh* ouïgour, fol. 175 v° :

ناگاه بیر قاری قاتون یاتیب کالدی تاق بیر ساناچدا اوق بار اردی مانکا ایتتی کالکیل مانینك بو اونومنی کوتاریب مانینك بیلا شهرقا بارغیل اول زمان مان بیر ارسلان قا اشارت قیلدیم کالدی اول ساناچ لیق اونی یوکلادیم « Tout d'un coup une vieille femme survint, ayant de la farine dans un sac : Viens, me dit-elle, enlève cette farine et viens avec moi à la ville. Je fis signe à un lion de s'approcher. Il vint et je le chargeai de ce sac de farine ».

ساووت ou صاوت, outre le sens de « cotte de mailles » que lui donne Suleïman, a encore celui de « vase, vaisseau », comme on le voit dans le عماد الاسلام, p. 286 : ودخی صو ایچمجك صاوت اولی بو در که صفسی قابدن یا آغاچ قابدن ایچه « Quant au vase à boire l'eau, il vaut mieux se servir

d'un vase de terre ou de bois »; et dans le roman d'Abou Ali Sina, p. 36 : قز کوردی دستار خوانده انواع نعمت بوسیده مصر شهرنده بولانورغان نعمت توکل طاباق صاوتلاری فیل بالغی سویاکندن « La fille vit que, sur la nappe, étaient toute espèce de friandises, dont pas une n'était de celles qui se trouvent dans la ville de Misr. Les plats et les vases étaient d'os de poisson-éléphant ». A la page 30 du même ouvrage, il est pris dans le sens d'encrier : قلم قارا صاوت آلوب اتاسی طرفنه بر نامه یازدی « Prenant le *kalem* et l'encrier, il écrivit une lettre à l'adresse de son père ».

ساوورن ou ساووزن, que Suleïman rend par قصمت، حصه، اداق، نذر, sans en donner d'exemple, signifie aussi « présent, cadeau », dans Rubgouzi, p. 417 : اخشام بولسا مدینه اولوغلاری بولارغا ساورون یوسونلوغ نیرسا بیرور ایردی « Quand le soir arrivait, les principaux de Médine leur envoyaient quelque chose en forme de présent ».

سولاتمق, dans le sens de « diriger, incliner », n'a pas été indiqué. J'en trouve cependant un exemple dans le عماد الاسلام, p. 293, où je lis : اللرینی کوکسنه غایت یقین طوته ایلرو سولتمیه ودعاده صوتن قالدرمیه « Qu'il tienne les mains tout près de sa poitrine, sans les porter en avant, et qu'il n'élève pas la voix dans sa prière ». Le même verbe, au sens réfléchi, se lit, dans le غزات در ملک چین[1], p. 19 :

اوزین قلعهسیغه سولاندی اوزی

« Il se dirigea de sa personne vers la place d'Ouzin ». De là le verbe صولانتمق « faire, diriger, incliner », dans la *Légende kirguize d'Ir-Targoun*[2], p. 9 :

بیتکان سویاک دولانتوب صاورسین بیداو صولانتوب

« Faisant évoluer tous ses membres (ses os), le noble coursier fait incliner sa croupe ».

[1] کتاب غزات در ملک چین. Kazan, 1877.
[2] ایر طارغن. Kazan, 1879. Cette légende se trouve aussi dans Radloff, III, 119.

Je ne sais pourquoi le mot سومو ou سوى est traduit par بى هوده ,فايدەسز ,بوش. Je ne le connais que dans le sens de « conseil, avis, sagesse, ruse, finesse », dont on peut voir des exemples dans Radloff, I, 172, 195, 409 : سومولیك « sage » se trouve t. II, p. 592, et سوى بولمق « être bien avisé, bien conseillé », se lit dans les *hikem* d'Ahmed-Turkestâni[1], p. 71 :

جاندين كيچماى عشق سرّينى بيلسه بولمس
مالدين كيچماى من منليكنى قويسه بولمس
سوى بولماى يالغوز اوزين سويسه بولمس

. « Sans être prêt à faire le sacrifice de sa vie, on ne peut connaître les mystères de l'amour; sans renoncer aux liens de ce monde, on ne peut être capable de se débarrasser de l'égoïsme; sans être bien avisé, on ne peut arriver seul à se dépouiller de soi-même ». — Nous avons rencontré plus haut le mot سوموق dans le même sens.

Le verbe سيغامق ou سيپامق, ou صبيغامق, qui a été oublié par Suleïman, est très usité dans le sens de « caresser, flatter avec la main ou autre chose ». Dans Radloff, III, 114, on lit : بالا قازدى اوينا آليب كليب سيپادى « La jeune fille ayant porté l'oie dans sa tente la caressa », et dans le عماد الاسلام, p. 65 : ارسلانى او كوز صانوب ارقەسين صيغ « Prenant le lion pour le bœuf, il lui caresse le dos », et à la page 223 du même ouvrage : جبرائيل قناديله اول كشىنى صيغيه « Gabriel caressera cet homme avec son aile ». Ce verbe doit être rapproché de ساپامق, que l'auteur a fort bien expliqué par سيلەمق et aussi par سبەمك, ce qui est précisément notre mot, terminé en مك, au lieu de مق.

Je cherche en vain dans le Dictionnaire de Suleïman le mot شال « perclus, paralysé », dont Rubgouzi s'est servi, p. 289 de son *Kiçus* : ايميشلر اولار بيش اغا اينى ايرديلار

[1] حكم حضرت سلطان العارفين خواجه احمد يسوى. Kazan, 1878.

اوچى معيوب ايردى بيرى كور بيرى شال بيرى آقساق ايـردى ايكيـسى ساغ ايردى « On dit qu'ils étaient cinq aînés et cadets. Trois d'entre eux étaient affligés d'une infirmité : l'un était aveugle, l'autre perclus, un autre boiteux. Deux seulement étaient sains de corps ». On en trouve aussi un exemple dans Radloff, IV, 111, où on lit : ايـرنـيـنـك ايـنـىسى كـون دان كونكـا اغريق بولدى قول اياغى شال بولدى تورامادى « Le frère cadet de cet homme devint de jour en jour plus malade; ses pieds et ses mains furent frappés de paralysie, de sorte qu'il ne pouvait se tenir debout ».

Je signale, en passant, sans reprocher à Suleïman de l'avoir omis, puisqu'il appartient au dialecte de Kazan, le verbe شُـقُـلاٰمـق, qui est lui-même, si je ne me trompe, pour جوقُلاٰمق, autrement dit يوقولاٰمق, dont la forme plus connue serait اويقولاٰمـق, réfléchi de اويقولامـق « dormir ». Dans un commentaire publié à Kazan, sous ce titre : تفسير سورة الكهف[1], l'auteur, expliquant le verset du texte sacré : حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا (sour. XVIII, vers. 89), dit, p. 77 : بزلر اول خلققه اول قوياش دان غيرى شقلانه تورغان هم اورتنه تورغان نرسه قلمدوق « Nous n'avons rien fait pour ce peuple où il pût se livrer au sommeil et se couvrir en dehors de ce soleil ».

طـونـبـاى « bœuf », a été omis. On le trouve dans le چاد الاسلام, p. 337 : آندن صكره دللرى طوتولوب آتلان مركبلر كبى اولوشوب طونباى كبى بوكروشهلر « Ensuite leur langue ne pouvant plus fonctionner, ils hennirent comme des chevaux et beugleront comme des bœufs ». Et, à la page 158 : طنباى كبى طقة بصه بيك عاميلر شريعتدن طشره تلمسون « Que les gens tout à fait grossiers ne restent pas en dehors de la loi, à se bourrer et à empiler la nourriture dans leur estomac ».

[1] تفسير سورة الكهف. Kazan, 1880.

بسيار et چوق قاشيمق est bien rendu par قورچالمق , خاريدن, mais il s'applique aussi au nettoyage des dents, comme on le voit dans le عماد الاسلام, p. 284 : وسنت اولان ال يومقدر ودزن دمك ويرمغن يلامق وديشن قورچالمق « Il est de tradition de laver ses mains, de planter son genou en terre et de curer ses dents ».

Le mot كُلال, qui désigne un « potier », a été oublié. Cependant il a été employé par Rubgouzi, p. 404 : نچان اولديم ايرسا مينى توپراق غه دفن قيلدىلر توپراغيمنى آليب كلال كوزه بيرلا خم قيلدى « Lorsque je mourus, on me mit en terre. Un potier prit cette terre et fit d'elle des jarres et des cruches ». On lit encore dans le مخزن الاسرار[1], p. 19 :

ديدى محيط اورتاسيدا غوص قيل
كيلتور اوچلاب بير اوچ تيره گِل
بيركيل انى كوزه پيشورسون كُلال

« Il dit : Plonge au milieu de l'Océan ; rapporte une poignée de limon noir, que tu donneras au potier, pour qu'il en fasse cuire une jarre ».

Le verbe كتورمك « apporter, rapporter », est pris quelquefois abusivement pour كوتارمك « enlever, élever, porter », dans le عماد الاسلام, p. 151 : هر كناهك بيوكلكى برى كتورن اوكوز بوينوزى كبى اولد « La longueur de chaque péché sera comme la corne du bœuf qui porte la terre ». Plus loin, à la page 173, on le trouve dans le sens de « supporter » : حسد ديو اكا ديرلر كه بر كمسدده بر ايلك كوروب آنى كتورميه اول ايلك اوندن كتدوكن استيه « On appelle *haced* ce sentiment qui fait qu'en voyant un bonheur arriver à quelqu'un, on ne peut le supporter, et on désire qu'il disparaisse ».

كولدر كولدر signifiant « avec bruit, avec fracas, bruyam-

[1] مخزن الاسرار. Kazan, 1858.

ment », a été oublié par Suleïman. Je lis dans le عماد الاسلام, p. 306 : بش يوز يللق قالنلغى اولان دنيا كوك بر كزدن پاره پاره اولوب شاق شاق اولوب كولدر كولدر يقلوب اريمش قورشون كبى « Le ciel de ce bas monde, dont l'épaisseur est de cinq cents ans de marche, éclatera en mille pièces, d'un seul coup, se fendra, sera renversé avec fracas et fondra comme du plomb ». Je retrouve la même expression, avec une légère variante, dans Radloff, I, 208 :

كولتور كالتير سوقولغان   اول نمامى كوپوكم

« Quelle est cette chose qui est frappée avec tant de fracas, ô mon Keupuk ? »

Le verbe كَيكورمك « se vêtir et revêtir », que Suleïman a rangé, j'ignore pourquoi, dans la colonne du *kef arabi*, se prend aussi dans le sens de كِيوورمك (et non كيدورماك, comme on l'a imprimé par mégarde) « faire entrer, placer, mettre en avant », mais il se prononce alors كِيكورمك. C'est ainsi qu'on lit dans Rubgouzi, p. 26 : اوّل خشنود بولايين ينا كناهلرينك باغشلايين يانا سيني اوجماق قه كِيكورايين « D'abord je serai satisfait, ensuite je te pardonnerai tes péchés, puis je te ferai entrer dans le paradis ». Voici un exemple du verbe كِيوورمك, écrit كِيورمك, dans le sens de « placer en avant, dans une position proéminente », tiré du عجايب المخلوقات, p. 115[1] : قنى آنلار كم بو دنياده بنم مملكتمدر ديانلر كوكسن كِيوروب تفاخر ايدنلر « Où sont ceux qui disaient : Ce monde est notre royaume ? Où sont ceux qui faisaient les fiers, en jetant leur poitrine en avant ? » La forme كِيبيرمك se rencontre dans Gazali, p. 5[2] : حق تعالى حضرتلرى اول كمسيه جنت قبولرين آچه قنغى قپولرندن

[1] كتاب عجايب المخلوقات. Kazan, 1879.

[2] امام غزالى..... ايها الولد ترجمسى. Kazan, 1878.

دیلرسه کبیره « Le Dieu très haut ouvrira à cet homme les portes du paradis et l'y fera entrer par celle qu'il choisira ». Enfin le même mot est écrit کیغورمك dans une rédaction tatare de la légende de *Khosrev-u-Chirin*, datant de la fin du XIVe siècle[1] :

کیغوردی انـدا شـاور اول پـری‌نی
اوتور خوش تیب یراشتوردی یرینی

« Chapour y fit entrer cette *péri*; il fit disposer sa place, en lui disant : Assois-toi à ton aise ».

کورکان, qui signifie « beau », se rencontre souvent sous la forme کـورکـام, comme on le voit dans le roman[2] de Seïd Battal, p. 2 :

اوچ اوغـلی بـار ایـدی اول سیـــدك
عجب کورکام خوب ایـدی صـورت‌لاری

« Ce Seïd avait trois fils, tous trois extraordinairement beaux ». — On lit encore dans le عماد الاسلام, p. 56 : بوندن اولی در ارتق اولان کورکاملکده کچسـه « A part ceux-là, celui qui a le plus de beauté est préférable ». Dans Radloff, I, 226, کورکان désigne « la fiancée » :

کوکسونداکی ساچین یاینغان   کورکانم بیـدیر بو بیـدیر

« Celle dont les cheveux se répandent sur sa poitrine, est-ce ma fiancée (ma belle?), est-ce bien elle? »

Le mot کیبا, dont il est question dans le *Tezkereh* ouïgour, fol. 160 v°, n'est pas mentionné ici. Le terme employé par l'original persan est سکبا qui, selon le *Borhân-i-Kati*, est une espèce de vinaigrette ou saupiquet : سـرکـه آشدر کـه اکشی آش تعبیر ایتدکلریدر. Il en résulte que کیبا est le nom d'un mets aigrelet ou acidulé.

[1] Bibliothèque nationale, ancien fonds turk 312, fol. 94 r°.

[2] قصه سید بطال. Kazan, 1878.

بازى, qui désigne proprement « la plaine, principalement celle qui est dépourvue de verdure et de végétation », se construit avec les verbes اوتورمق ,چيقمق ,بارمق, dans le sens d'« aller aux latrines, de s'y installer ». C'est ainsi qu'on lit dans le *Tezkereh*, fol. 86 v° : ياتميش ييل طهارتنى بازى قا بارقان تا سيندوروب يانا طهارت قيلور اردى « Durant soixante-dix ans, chaque fois qu'il avait fait cesser sa pureté légale en allant aux latrines, il n'avait pas manqué de la renouveler ». Et plus loin, au fol. 101 v° : اول جهود هر كوندا بازى قا اولتورسا نجاستنى كالتوروب مالكنينك نماز قيلور محرابى قا توكار اردى مالك هر كوندا اول نجاستنى اريتور اردى « Chaque jour, lorsque ce juif s'installait aux latrines, il en rapportait les ordures qu'il venait verser sur le *mihrab* où Malik faisait ses prières. Chaque jour aussi, ce dernier ne manquait pas de les enlever ». De là vient le verbe بازيلامق, qui signifie « faire ses besoins », comme on le voit dans Rubgouzi, p. 27 : آدم اول كوماچنى ييب توكاتّى ايرسا قارنى آغريدى جبرائيل ايلكين توتوب بازيغه ايلتتى آدم بازيلادى ايرسا « Adam n'eut pas plus tôt achevé de manger cette pâte qu'il eut mal au ventre. Gabriel, le prenant par la main, le conduisit aux latrines. Lorsqu'il eut satisfait son besoin ». Et dans un autre passage, p. 55 : قورتقانى آليب بازيغه چيقتى باشىنينك اوستيدا تيك توروب بازيلادى نجاستى بيرلا هلاك قيلدى « Prenant la vieille, il alla aux latrines et, se tenant impassible au-dessus de sa tête, il se soulagea et la fit périr sous ses ordures ».

Je ne pousserai pas plus loin ces citations que j'ai peut-être trop multipliées. Mon but n'a pas été de faire la critique de l'œuvre de Suleïman Bokhari, mais d'ajouter au trésor lexicographique qu'il a mis si libéralement à la disposition des orientalistes. Ce nouveau Dictionnaire sera apprécié, comme il le mérite, par tous ceux qui s'intéressent aux études

turkes. Pour ma part, je l'ai étudié avec un soin dont cette notice elle-même est un témoignage parlant.

Il me reste, en finissant, à remplir un devoir auquel je ne saurais me soustraire. Si j'ai pu mettre à contribution pour les progrès de la lexicographie nombre d'ouvrages, aussi rares qu'intéressants, je le dois à la libéralité du savant bibliothécaire de l'Université impériale de Kazan, M. Gottwaldt, qui veut bien me faire part des trésors dont il dispose. Je lui dois d'ailleurs une réparation. C'est à tort que j'ai annoncé comme inédits les extraits du *Makhzen-ul-esrâr* que j'ai publiés à la suite du *Miradj*. Le texte entier du *Makhzen* avait paru à Kazan, dès 1858, par les soins de M. Gottwaldt, mais j'en ignorais l'existence; ce sera mon excuse pour l'erreur que j'ai commise, bien involontairement, à l'égard d'un savant qui a sur moi les droits qu'un maître a sur son obligé, j'oserais presque dire son disciple.

Pavet de Courteille.

STANISLAS GUYARD.

Au début de la séance du 10 octobre, dont on trouvera le procès-verbal dans le prochain numéro, M. Barbier de Meynard, qui présidait en l'absence de M. Adolphe Regnier, a prononcé les paroles suivantes :

Un grand deuil, Messieurs, assombrit la reprise de nos séances. Un mois à peine s'est écoulé depuis le jour fatal qui a enlevé à la Société un de ses plus savants et de ses plus dévoués collaborateurs, et à notre affection un ami chez lequel les qualités du cœur égalaient celles de l'esprit. Notre secrétaire adjoint, Stanislas Guyard, ne siégera plus parmi nous, et le coup soudain qui nous l'a ravi a frappé cruellement notre Société et les études dont elle est l'organe, *mors immatura vagatur!*

M. Renan, au nom du Collège de France, a apprécié

l'étendue de cette perte dans un langage simple et grand dont l'écho a retenti par delà les frontières naturelles de nos études. La *Revue critique*, par l'organe de son principal directeur, a rendu un dernier hommage au jeune savant qui fut un de ses meilleurs auxiliaires et le représentant chez elle de l'érudition orientale. Seule la Société asiatique, par un fâcheux concours de circonstances, n'a pu faire entendre sa voix au jour des funérailles. Et aujourd'hui encore notre président, M. Ad. Regnier, retenu hors de Paris, me charge d'exprimer en son nom les regrets de tous : devoir plus douloureux peut-être pour moi que pour tout autre, car ce n'est pas seulement au confrère, au travailleur infatigable que j'adresse nos derniers adieux, c'est au plus cher de mes anciens élèves, à celui qui, depuis près de vingt ans, s'asseyait à mon foyer domestique comme un enfant d'adoption.

Je ne veux pas entrer dans les détails d'une vie si bien remplie dans sa courte durée : elle vous sera retracée plus tard par l'éloquent rapporteur de la Société asiatique. Permettez-moi seulement de vous rappeler en quelques mots ce que S. Guyard avait fait pour nous, pour la prospérité matérielle de notre Société et pour ses intérêts scientifiques. Énumérer les services par lui rendus, c'est dire ceux que nous étions en droit d'attendre de lui et montrer tout ce que nous perdons avec lui.

Dès 1866, à peine âgé de vingt ans, il devint un des nôtres. La bibliothèque de la Société, livrée jusque-là à tous les hasards, réclamait le secours d'un travailleur jeune et dévoué. Guyard se mit courageusement à l'œuvre. Sous la direction d'un de nos plus zélés confrères, il refit le catalogue, répara les brèches de notre collection de livres et la rendit de nouveau accessible aux lecteurs. Les trop nombreuses migrations auxquelles la Société fut condamnée pendant dix ans ne le découragèrent pas : à chaque installation nouvelle, il recommençait sa tâche avec la même ardeur que si elle dût être définitive.

En 1872, il nous rendit un service du même ordre et non

moins méritoire en rédigeant le vaste index de la sixième série du Journal, tâche éminemment utile, mais ingrate, à laquelle il apporta cependant la même suite, la même application consciencieuse qu'aux recherches d'érudition qui commençaient à répandre son nom dans le monde savant. Vous l'avez vu à l'œuvre pendant dix-huit ans. Nos séances n'avaient pas de membre plus assidu; il en rédigeait le procès-verbal et les entretenait de ses communications sur les sujets les plus variés. Au *Journal asiatique* il rendait un double service : par ses articles d'un savoir si sûr et si étendu, il en rehaussait la valeur; par ses fonctions de correcteur oriental à l'Imprimerie nationale, il lui assurait la régularité et la sûreté d'exécution indispensables à des travaux tels que les nôtres.

Ai-je besoin de vous rappeler cette série de mémoires originaux, de textes critiques, de notices précieuses, de fins aperçus, dont la science lui est redevable? Qui de nous n'a gardé le souvenir de son coup d'essai, l'*Étude sur les pluriels brisés en arabe*, ingénieuse application aux langues sémitiques de la méthode comparative qui a fécondé la philologie indo-européenne? Qui ne se rappelle sa *Théorie nouvelle de la prosodie arabe*, œuvre originale où le goût de l'artiste perce sous l'érudition du professeur? Vous n'avez pas oublié non plus ses recherches sur les sectes hétérodoxes de l'Islam : le *Fetwa d'Ibn Taimyyah*, les *Fragments sur les Ismaëlis*, le *Traité de la prédestination*, documents d'une haute valeur pour l'histoire des idées et de la civilisation en Orient. Vous savez la part importante que notre confrère prit, comme représentant de l'orientalisme français, à la grande publication de Tabari, si habilement dirigée par M. de Goeje. Vous savez quels nombreux et riches matériaux il a fourni à l'histoire et à la géographie des nations musulmanes. Vous n'avez pas oublié ce petit *Manuel persan* qui, sous une forme des plus modestes, dénote une profonde connaissance du persan vulgaire et de la langue littéraire. Enfin, dans un autre ordre de travaux plus ardus encore, il faut mentionner ses notes de lexicographie assyrienne et, en dernier lieu, l'essai de déchiffrement

des inscriptions de Van, où il eut l'honneur de déblayer un des premiers l'accès d'un terrain jusqu'alors inexploré.

Mystère insondable des destinées humaines! Il occupait depuis quatre mois seulement cette chaire d'arabe du Collège de France qui avait été l'objet de sa plus chère ambition, et vous savez avec quelle satisfaction il y fut accueilli, quelles espérances reposaient sur le nouvel élu, avec quelle foi on comptait sur lui pour rendre à cette chaire si importante l'éclat des anciens jours. Hélas! c'est dans la pleine maturité de son talent, au moment où une légitime renommée s'attachait à ses travaux, qu'une heure de découragement l'a enlevé à la vie et aux dédommagements que l'avenir lui promettait! Peut-être en remontant jusqu'à son enfance isolée, jusqu'aux déceptions de sa jeunesse, peut-être découvrirait-on le germe de cette mélancolie que sa grande douceur ni l'exquise urbanité de son caractère ne parvenaient à dissimuler. A ce cœur délicat créé pour l'art et pour les joies intimes de la famille, l'étude n'apportait que d'austères diversions et elle ne le remplissait pas. Pour le réchauffer et le laisser vivre, il fallait sans doute quelque chose de plus : ce rayon d'en haut, cette échappée sur l'idéal que la science seule ne donne pas.

Pleurons-le, Messieurs, nous qui l'avons connu, c'est-à-dire aimé; conservons pieusement sa mémoire dans nos cœurs et, aujourd'hui plus que jamais, rappelons-nous que ce n'est pas trop de nos efforts réunis pour résister aux disgrâces du sort et combler les vides qui se font dans nos rangs.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1884.

LA LÉGENDE

DU

PREMIER PAPE DES TAOISTES

ET

L'HISTOIRE DE LA FAMILLE PONTIFICALE DE TCHANG,

PAR

M. Camille IMBAULT-HUART.

AVANT-PROPOS.

La famille patricienne des Tchang, qui eut pour berceau, plusieurs siècles avant notre ère, un petit royaume indépendant de la Chine centrale, a été aussi célèbre dans les annales de l'Empire chinois que dans celle de la doctrine taoiste ou rationaliste : l'un de ses plus illustres membres sous le rapport historique fut l'astucieux Tchang Léang, conseiller et bras droit du fondateur de la dynastie des Han, mais cette grande figure a peut-être été effacée, au point de vue religieux et philosophique, par celle de Tchang Taŏ-ling, son petit-fils à la huitième génération. Ce dernier, en effet, personnage historique devenu légendaire par la suite des temps, qui joignait à la connaissance approfondie du taoisme ancien et moderne, la révélation de mystères inconnus et la science secrète de l'alchimie, fut pour ainsi dire le premier pontife du Ra-

tionalisme, et créa une sorte d'empire spirituel aujourd'hui encore en existence. Depuis qu'il a quitté ce monde pour aller prendre place aux côtés de son maître Laô-tseu, sa dynastie, s'il est permis de s'exprimer ainsi, n'a cessé de régner spirituellement sur les taoistes, et, encore à l'heure actuelle, un de ses descendants subsiste paré du titre pompeux de souverain pontife du Taoisme, et marche de pair, en quelque façon, avec le *Yen-cheng-koung* ou rejeton officiel de Confucius.

A l'imitation sans doute de la doctrine tibétaine d'hérédité par la métempsychose, l'esprit de chaque successeur de Tchang Taô-ling transmigre à sa mort, dit-on, dans le corps de quelque enfant ou jeune membre de la famille, dont l'hérédité est révélée d'une manière surnaturelle aussitôt que le miracle s'est effectué [1].

Dans les pages qui suivent nous avons eu pour but de tracer aussi correctement que possible, d'après les ouvrages chinois seulement, l'existence réelle et fabuleuse de Tchang Taô-ling, et de faire connaître également ses ancêtres et ses descendants qui ont joué un rôle plus ou moins proéminent dans l'histoire politique et religieuse du Céleste Empire. Ce récit est en quelque sorte, ainsi qu'on le verra, un curieux chapitre asiatique de l'histoire de l'esprit humain : on y trouvera en germe, en effet, les idées surnaturelles et démoniaques qui fleurirent au moyen âge en Europe, et qui furent la cause directe ou indirecte de tant de maux. « Le corbeau est noir partout » dit avec raison le proverbe chinois : l'homme est le même dans tous les pays du monde, et les idées humaines affectent, dans les deux hémisphères, des caractères presque semblables dont les nuances ne sont autre chose que la conséquence logique de la différence des races, des époques et des civilisations.

Nous croyons utile de donner ici la liste des ouvrages d'où

[1] W. F. Mayers, *The Chinese reader's manual*, notice bibliographique sur Tchang Taô-ling, p. 10-11.

ont été extraits et traduits les textes que nous avons mis en œuvre dans le récit qu'on va lire. Quelques-uns sont fort rares, même en Chine, et ce n'est qu'au prix de peines inouïes et de recherches patientes que nous sommes parvenu à les découvrir.

Le *Che-ki*, Mémoires historiques du célèbre Sseu-mâ Ts'ïen : livre 55, *Léou-ʿhe'ou che kia*, Biographie du marquis de Léou (titre conféré par Han Kaô-tsou à Tchang Léang); livres 7, 8, 9 qui renferment les histoires de Chiang Yu, de Han Kaô-tsou et de Lu t'aï-ʿhéou; le *Ts'ien Han-chou*, Histoire des Han antérieurs; le *Heʿou Han-chou*, Histoire des Han postérieurs; le *Oueï-chou*, Histoire des Oueï; le *San-Kouô-tche*, Histoire des trois royaumes, enfin le *Ming che*, Annales des Ming. Ces ouvrages, qui forment la majeure partie du corps des annales chinoises, sont trop connus pour qu'il soit nécessaire d'en parler plus longuement ici[1].

Le *Tâ Ming y-t'oung tche*, Description de l'Empire chinois à l'époque des Ming. C'est sur le plan de cette vaste géographie qu'a été rédigé le grand recueil qui porte le titre de *Ta ts'ing y-t'oung tche*.

Le *Tseu-tche t'oung kien kang mou*, par Tch'en Jen-si, qui a pour base le *T'oung-kien kang-mou* ou Miroir général de l'histoire chinoise, de Tchou Chi des Soung.

Le *Kang-mou tsi lan*, Collection de fragments du *T'oung-kien kang-mou*, revus et augmentés par un lettré du temps des Yuan (Mongols) nommé Ouang Yéou-chiô.

Le *Kang-mou tche-che*, *addenda* au *Kang-mou* de Tchou Chi par Foung Tche-chou, qui publia ce supplément en l'année 1465.

Le *Kang-kien y-tche lou*, Extraits faciles à connaître du *Kang-kien* ou Miroir : abrégé historique où l'on trouve cepen-

[1] Voir notamment A. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 12 et suivantes.

dant des détails qui ont échappé aux grands historiens. Auteur : Ou Tch'eng-tsuan. Cet ouvrage, publié en 1711, va jusqu'à la fin de la dynastie des Ming et complète ainsi le *Miroir*.

Le *Tou-choa ki-chou liŏ*, compendium qui renferme de nombreux extraits d'ouvrages dont quelques-uns sont aujourd'hui introuvables. Auteur : Koung Moung-jen (1707).

Le *Kouang-yu-ki*, Géographie de l'Empire chinois, par Lou Yng-yang (xvii[e] siècle) : nouvelle édition, considérablement augmentée, de Ts'aï Fang-ping (1859)[1].

Le *Paŏ-p'ŏ-tseu Tchen-yuan*, Véritable origine de Paŏ-p'ŏ tseu (surnom que le philosophe taoiste Kŏ Houng du iv[e] siècle s'était lui-même décerné). Traité du Taoisme moderne comprenant des explications intéressantes sur l'alchimie taoiste, les charmes, les immortels, etc. Nouvelle édition refondue de Kŏ Tche-kiun (1819).

Le *Chen-sien tchouan*, Biographies de quatre-vingt-quatre immortels par le même Kŏ Houng[2].

Le *Tch'oung-tseng Séou-chen-ki*, Mémoires sur les génies, édition considérablement augmentée. Notices (nourries de faits plus ou moins fabuleux) sur les personnages taoistes[4].

Le *Chen-sien t'oung-kien*, Miroir général des génies : grand ouvrage qui est pour le Taoisme ce que le *Kang mou* de Tchou Chi est pour l'histoire de la Chine[3].

Le *Chen-sien tsâ-ki*, Mémoires mêlés sur les génies : sorte de démonographie chinoise par Tche Fang-yun des Soung.

[1] Sur ces quatre derniers ouvrages, voir Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 20 et suivantes.

[2] Wylie, p. 175.

[3] Wylie, p. 154, et Rev. J.-L. Shuck, *Chinese Repository*, tome X (Cf. Cordier, *Bibliotheca Sinica*, tome I, colonne 301).

[4] Wylie, p. 178 et Gützlaff, *Chinese Repository*, tome VII (Cf. Cordier, *Bibliotheca Sinica*, tome I, colonne 301).

Le *T'oung-t'ien fou-ti-yô ming chan ki*, Mémoires sur les principales montagnes, rivières, les plus célèbres lacs et temples qui ont servi de retraite aux sages taoistes, par Tou Kouang-t'ing (x[e] siècle)[1].

Le *Kin-tan tâ yaô*, Résumé sur le *Kin-tan* ou Élixir de longue vie, par Ts'in Che-'he'ou[2].

Le *Tsi-chô tsuan-tcheng*, sur les génies et démons et l'absurdité des fables qu'on rapporte sur leur compte, par un Père chinois catholique nommé Pierre Houang Feï-tien (1879). On y trouve presque tous les textes relatifs à toutes les divinités, mais quelquefois écourtés pour les besoins de la cause. Chaque notice est accompagnée d'une réfutation du prêtre indigène.

Le *Tchoung-tseng San kiaô yuan léou cheng ti Fô che séou chen tâ-tsuan*, Collection de notices et de documents divers sur les trois religions (confucianisme, bouddhisme, taoisme), leurs divinités, leurs prophètes, etc., par Yu Paô de l'époque des Tsin: édition revue et augmentée de Jou Lin, de la dynastie actuelle. Ouvrage très curieux et très rare.

Le *Chang-yéou-lou*, dictionnaire biographique de Léaô Pin-yu (1617), édition augmentée et revue par Tchang Pô tsoung[2], son fils Tchang Soun-yen, et ses deux petits-fils Tchang Jô-kien et Tchang Moung-chuan. Cet utile dictionnaire renferme plusieurs milliers de notices biographiques classées sous trois cent quatre-vingts noms de famille[3].

Le *Sseu-tch'ouan-t'oung-tche*, Description générale de la province du Sseu tch'ouan : magnifique ouvrage rédigé sur le plan ordinaire des *tche* (Wylie, p. 35), qui est plutôt une

[1] Wylie, p. 177.

[2] Wylie, p. 177.

[3] L'exemplaire que nous possédons provient de la bibliothèque chinoise de W.-F. Mayers, vendue à Péking en 1880 : il est enrichi d'un index alphabétique, écrit de la main même de ce savant sinologue, qui facilite singulièrement les recherches.

mine de renseignements littéraires, archéologiques, historiques, légendaires, philosophiques et religieux, qu'une simple description géographique.

Le *Tchou-tseu ts'uan-chou*, Œuvres complètes du philosophe Tchou Chi des Soung : les parties XII et XIV sont relatives aux esprits et aux diverses écoles de philosophies. Tchou Chi, de l'école des lettrés, y traite naturellement de haut le Taoisme et le Bouddhisme, mais on trouve dans ses appréciations beaucoup d'idées justes qu'il a eu le talent, de plus, de présenter dans un style facile et agréable [1].

Le *Yuan-kien leï-han*, Encyclopédie méthodique qui reflète toutes choses comme un miroir : précieuse collection publiée par l'ordre de K'ang Chi en 1710 [2].

Le *Chiô-t'oung*, ou Totalité des études : Biographies des philosophes de toutes les écoles (confucianisme, taoisme, bouddhisme) par Chioung Sseu-lu, surnommé King-siéou, du temps de K'ang-chi. On y trouve aussi des dissertations sur les principaux points des doctrines chinoises [3].

Le *Kai-yu-ts'oung-K'aô*, Recueil de mélanges d'un haut intérêt dû au pinceau de Tchaô Y, écrivain renommé de la dynastie actuelle, qui a écrit une bonne histoire des guerres de K'ang-Chi et de K'ien-loung. Tchaô Y a consacré une courte notice à Tchang Taô-ling et à la famille des Tchang (livre 34, p. 27).

Enfin le portrait de Tchang Taô-ling se trouve dans une intéressante galerie historique connue sous le titre de *Kiè-tseu-yuan Houâ-tchouan*, Biographies illustrées du jardin de la Moutarde. Les Chinois attachent une haute authenticité à cette collection de portraits dont les types divers

[1] Wylie, p. 68.

[2] *Catalogue des livres chinois de Panthier.*

[3] L'exemplaire que possède la Bibliothèque nationale de Paris est malheureusement incomplet.

pourraient fournir de nombreux et curieux sujets d'études aux personnes adonnées à l'ethnographie et à l'anthropologie[1].

Hankéou, janvier 1884.

I.

C'était environ deux siècles avant l'ère chrétienne : le terrible empereur des Ts'in connu dans l'histoire sous le nom de Che Houang-ti, aussi célèbre par l'incendie des livres qu'il alluma que par la construction de la Grande Muraille dont il conçut le plan, mettait à bas, les unes après les autres, toutes les petites principautés féodales qui constituaient la Chine de ce temps. Tout lui succédait : les villes les plus fortes se rendaient à discrétion, les troupes les mieux aguerries pliaient devant ses phalanges, les princes les plus fiers se soumettaient à ses lois.

Le petit État de Han[2], qui occupait la région septentrionale de la province actuelle du Hô-nan et les plaines méridionales de celle du Chen-si et qui, depuis trois siècles, vivait avec douceur sous l'autorité d'une famille nationale, ne manqua pas d'avoir le même sort que ses voisins : la raison du plus fort obligea son prince à descendre du trône. Dès lors, le pouvoir despotique et abhorré de Che Houang-ti remplaça le gouvernement libéral des souverains de

[1] Wylie, p. 124.

[2] Il ne faut pas confondre le nom de ce petit royaume avec celui de la dynastie des *Han*, qui fut fondée par le célèbre Léou Pang, ainsi qu'on le verra plus loin, deux siècles avant J.-C.

Han et le peuple dut désormais courber le front sous l'épée du vainqueur.

Un jeune et riche patricien, Tchang de son nom de famille, Léang de son prénom [1], dont les ancêtres avaient successivement été, comme par droit d'héritage, les premiers ministres et les conseillers fidèles des six derniers rois de Han [2], aima cependant mieux s'exiler que vivre sous les lois des Ts'in : ardent patriote, attaché par sa naissance à la famille déchue, il réalisa une portion de sa fortune, abandonna les belles terres qui formaient la majeure partie de son patrimoine, et, le cœur rongé par le désespoir, il quitta la ville de Houaï-yang [3], où il faisait alors ses études, en jurant de trouver un vengeur à son pays esclave. Se dirigeant vers l'est, il entra bientôt sur le domaine du *Ts'ang-'haï-kiun*, Prince de l'Océan [4], qui

[1] Le *tseu* ou appellation familière et littéraire de Tchang Léang était *Tseu-fang* (litt. *maison du fils*). Voir les *Han-chou* et surtout le *Che-ki*, liv. 55, chap. XXV de la section *che kiá*, « généalogies », où se trouve la biographie de *Léou héou* (marquis de *Léou*, titre donné à Tchang Léang par le fondateur de la dynastie des Han). Cf. *Kouang-yu-ki*, qui résume l'histoire de Tchang-léang d'après le *che-ki*.

[2] Le grand-père (*tá-fou*) de Tchang Léang, nommé Tchang K'aï-ti (*Tchang qui ouvre la terre*), fut premier ministre de *Han Tchaò-'héou*, de *Chuan-'houeï-ouang*, et de *Siang-aï-ouang*; son père Tchang P'ing (*Tchang le Pacifique*) servit en la même qualité *Li-ouang* et *Naó-'houeï-ouang* : il mourut la 23ᵉ année du règne de ce dernier. Depuis *cinq* générations la famille des Tchang avait fourni des ministres à la maison des Han. (*Che-ki*, *loco citato*.)

[3] L'actuel *Tch'en-tchéou* (nº 528 de *The cities and towns of China*, by Playfair), province du Hô-nan, lat. 33° 46'; long. 115° 03'. (Voir le *Che ki*, commentaire *Tcheng-y* et le *Kouang-yu-ki*).

[4] « Le *Ts'ang-'haï-kiun*, dit le commentaire *Tsi-kié* du *Che-ki*, était

régnait en ce temps sur les Oueï-mô. Ses malheurs, aussi bien que son savoir et ses bonnes manières, le firent bien accueillir de ce petit monarque. Tout en cherchant le moyen d'exécuter le projet qu'il méditait, Tchang Léang passa quelque temps dans ce pays. Un jour, il distingua dans un tournoi un guerrier d'une force peu commune qui jonglait pour ainsi dire avec un maillet de fer pesant plus de cent vingt livres chinoises[1]. C'était l'homme qu'il lui fallait pour accomplir son dessein : il le fit venir, lui fit part de ses plans, et l'homme, séduit par l'appât d'une somme d'argent, mit son bras à sa disposition. Il ne s'agissait de rien moins que d'assassiner Che Houang-ti[2].

le chef (*Kiun-tchang*) des *Toung-y* ou Barbares orientaux ». — « Au temps de Vou-ti des Han (140-86 av. J.-C.), le chef des barbares orientaux *Oueï* fit sa soumission comme *Ts'ang-'haï-kiun* (commentaire *Sô-yng*) ». Le *Han-chou* vient à l'appui de ce fait (*Vou-ti-ki*, Histoire de Vou-ti) : « La première année (de Vou-ti = 140 av. J.-C.). *Nan-lu*, prince des barbares orientaux *Oueï*, fit sa soumission comme *Ts'ang-'haï kiun* ». Il s'agit ici du *Mô-oueï-kouô*, royaume des *Mô-oueï* (ou *oueï-mô*) qui, au temps où Sseu-ma Ts'ien écrivait son histoire, avait passé sous le joug de l'empereur de la Chine par une allégeance volontaire. — La géographie *Kouâ-ti-tche* nous apprend que « les *Oueï-mô* (ou *Mô-oueï*) sont au sud du *Kaô-li* (Corée), au nord du *Sin-lô* (Sinra), et à l'est, s'étendent jusqu'à la mer. (Voir la notice que *Mâ Touan-lin* a consacrée aux *Oueï-mô*, traduite par M. d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine*, tome I, p. 16 et suivantes. Consulter également cette *Ethnographie*, *passim*.)

[1] Le *kin* ou *livre chinoise* vaut actuellement 630 grammes : malgré nos recherches, nous n'avons pu nous assurer si le *kin* du temps des Han avait une plus grande valeur que celui de nos jours.

[2] L'alinéa qui précède commence pour ainsi dire la biographie

Tchang Léang et son acolyte s'éloignèrent déguisés de la cour du prince des Oueï-mô et pénétrèrent dans l'empire des Ts'in. Ils tentèrent plusieurs fois, mais en vain, de s'approcher de la personne de Che Houang-ti; la tâche n'était pas aisée. L'empereur n'avait pas grande confiance dans ses nouveaux sujets, et n'ignorait pas, au reste, que l'exercice du pouvoir absolu incite d'ordinaire aux attentats; il était donc toujours entouré d'une garde fidèle dans toutes ses sorties[1], et il semblait de plus avoir à cœur de se soustraire aux regards des populations; car, hors de son palais, il ne quittait presque jamais sa voiture fermée. Enfin un jour, les deux conjurés rencontrèrent l'empereur dans la plaine sablonneuse de Pô-lang[2]; un nombreux et brillant équipage accompagnait le monarque. Le guerrier mercenaire crut

de Tchang Léang par Sseu-mà Ts'ien (*Che-ki*, livre 55). Nous allons suivre maintenant ce récit presque pas à pas.

[1] D'après le commentaire *Sô-yng* du *Che-ki* (dû aux savantes recherches de l'historien Sseu-mà Tchen de la dynastie des T'ang), le cortège du *T'ien-tseu* ou Fils du Ciel se composait alors de *trente six chars*. Disons en passant que les commentaires *Tcheng-y* (véritable explication) et *Tsi-kié* (explications réunies) du *Che-ki*, que nous avons déjà cités et qu'on trouvera encore notés plus loin sont, le premier, de Tchang Chèou-tsié, des T'ang, le second, de Feï Yen, des Soung.

[2] La plaine sablonneuse de Pô-lang (*Pô-lang-chà*) était au sud de la ville actuelle de Yang-vou (Commentaire *Sô-yng*); il y avait jadis, paraît-il, une ville de Pô-lang (*Pô-lang-tch'eng*). *Yang-vou* (Playfair, 8328) est une ville de district de Houaï-ts'ing-fou, province du Hô-nan; lat. 35°05', long. 114°08'; sous les Ts'in elle portait le nom de *Pô-lang-chà*, sans doute à cause du voisinage de ces plaines de sable.

l'occasion favorable : il mesura son coup et lança avec vigueur son redoutable maillet. Mais il s'était trompé, l'instrument de fer n'écrasa qu'une voiture de la suite et un malheureux aide-de-camp qui s'y trouvait. Immédiatement on se mit à la poursuite des criminels; grâce à la vitesse de leurs chevaux, ces derniers purent se soustraire par une fuite rapide à un horrible châtiment.

Quand il vit à quel danger il avait échappé et surtout lorsqu'il apprit qui avait dirigé le bras de l'assassin, l'empereur des Ts'in entra dans une vive colère : il ordonna que l'on fît les recherches les plus actives et les plus sévères pour s'emparer des coupables à quelque prix que ce fût. Tchang Léang dut prendre un déguisement, un faux nom, et parvint à se cacher dans un humble réduit du petit district de Chiâ-p'eï, dans l'actuelle province du Kiang sou[1].

Habitant une cabane délabrée sur une colline écartée que baignait une rivière, il employa ses loisirs à lire et à méditer : il sortait rarement de sa cachette et moins souvent encore il allait jusqu'au district. On le considérait dans les environs comme un hermite. Parfois, cependant, il descendait jusqu'à la rivière et passait un pont rustique jeté là sur les bords du cours d'eau. Un jour qu'il traversait ce pont il aperçut un vieillard (*laô-fou*), grossièrement vêtu, qui venait de laisser tomber son soulier au pied de l'arche. « Jeune homme, dit le pauvre homme en

[1] Chiâ-p'eï, petit village à trois *li* à l'est de P'eï-tchéou, province du Kiang-sou. (Voir Playfair, 2724.)

le hélant, descendez donc me chercher ma chaussure! »

A cette abrupte interpellation, la première pensée de Tchang Léang fut de répondre hautement à cet homme; mais, voyant son âge avancé, il se contint et alla ramasser le soulier. Lorsqu'il remonta et présenta celui-ci au vieillard, ce dernier lui dit : « Chaussez-moi! » Tchang Léang poussa la condescendance jusque-là, et, comme le *laó-fou* était grand, il s'agenouilla pour le chausser. Cela fait, le vieillard partit d'un éclat de rire et s'en alla : très étonné, le jeune Léang le suivit des yeux, et, après que l'étranger eut fait un *li* de chemin, il le vit revenir à lui. « Jeune homme, parla le vieillard, je crois qu'il est possible de faire quelque chose de vous : dans cinq jours, venez me trouver ici au jour. — Je viendrai », répondit le jeune Léang en s'inclinant.

Au jour fixé, en effet, Tchang Léang se rendit au lieu du rendez-vous, encore que l'aube venait à peine de poindre; le *laó-fou* s'y trouvait déjà : « Comment pouvez-vous arriver si tard, s'écria celui-ci en colère, quand un homme de mon âge vous donne un rendez-vous! Allez! Revenez dans cinq jours, mais soyez plus matinal! »

Cinq jours après, au chant du coq, Tchang Léang trouvait le vieillard qui l'attendait déjà et qui l'accueillit de la même manière que la première fois. Enfin, il prit ses mesures pour arriver avant minuit : le *laó-fou* n'était pas encore sur le pont, et ne se présenta que quelques instants après : « Voilà ce qui

doit être, dit-il joyeux», et il tira un livre de sa manche : « Lisez ceci, continua-t-il, et vous serez apte à être le conseiller d'un souverain : dans dix ans vous vous élèverez, et treize ans plus tard vous me reverrez au pied de la montagne de Kou-tch'eng (ville des grains) de Ts'i-Peï[1]; la pierre jaune que vous trouverez là, ce sera moi-même. » Il n'en dit pas plus et partit.

Au jour, Tchang Léang examina le livre. C'était un traité en trois chapitres intitulé *T'aï-koung ping-fâ*, Tactique de *T'aï-koung* ou *Kiang Tseu-yâ*, conseiller célèbre de Ouen-ouang de la dynastie des Tchéou[2].

Dès lors, le jeune Léang s'appliqua à lire, à étudier et à méditer constamment cet ouvrage : il ne quitta plus sa retraite de Chia-p'eï. Dix années s'écoulèrent ainsi. Un beau jour, il apprit d'un passant que Che 'Houang-ti était mort, que le grand empire

[1] D'après la géographie *K'ouâ-ti-tche* (citée par le *Che-ki*, cf. *Kouang-yu-ki*), la montagne de Kou-tch'eng portait également le nom de Houang-chan, *montagne jaune* : elle est située à l'est du district de Toung-a, de l'arrondissement de Ts'i-tchéou. « Ts'i-tchéou, dit le commentaire *Tcheng-y* est le Ts'i-peï des temps jadis. » Toung-a est un district de T'aï-yuan-fou, province de Chan-toung; lat. 36° 23', long. 116° 22' (Playfair, 7,671).

[2] T'aï-koung, dit l'ouvrage *Ts'i-lou* cité par le commentaire *T'cheng-y* du *Che-ki*, n'est autre que Kiang Tseu-yâ. En effet ce personnage ancien porta ce titre. (Voir Mayers, *Chinese reader's Manual*, p. 81). Le *Chang-yéou-lou* qui en donne une notice biographique (d'où M. Mayers a traduit la sienne), nous apprend que Kiang Tseu-yâ a été l'auteur d'un traité sur l'art militaire intitulé : *Léou-t'aô ping-fâ*, Tactique des six carquois (c'est là l'origine de l'expression *t'aô-lió*, stratégie). Voir *Chang-yéou-lou*, livre X. C'est Kiang Tseu-yâ qui le premier eut, chez les Chinois, la gloire d'avoir réduit la guerre en art.

s'effondrait et qu'on ne voyait plus, au palais des Ts'in, que dissensions haineuses et crimes sauvages, et, dans les provinces, que sanglantes rébellions et effroyables révolutions. Dans de telles conjonctures, il ne pouvait rester oisif : son devoir même l'appelait à hauts cris à prendre part active à une lutte contre une dynastie asservisseur de son pays natal. (an 208 av. J.-C.). Il réunit donc une centaine de jeunes villageois, et partit à leur tête joindre les rebelles.

En ce temps, le *Tch'ou Houaï-ouang*, ou Houaï, roi de Tch'ou, qui venait de s'élever sur les ruines de l'empire de Che Houang-ti, donnait le commandement d'une de ses armées à Léou Pang, alors connu sous le nom de *P'eï-Koung*, duc de P'eï, et lui enjoignait de se mesurer avec les dernières troupes des Ts'in envoyées pour le combattre; Tchang Léang rencontra cette armée comme elle marchait à l'ennemi : il s'y rallia avec ses gens et s'attacha à la fortune de l'aventurier hardi et intelligent qui la commandait. Léou Pang savait distinguer les hommes de valeur et se servir de leurs talents : il fit de Tchang Léang son conseiller et son ami. Il prêta attention aux avis que ce dernier puisait le plus souvent dans l'ouvrage mystérieux du *laô-fou* et eut le courage rare de les suivre même lorsqu'ils étaient opposés à sa propre inclination. Il se tira ainsi avec succès de bien des conjonctures difficiles au milieu desquelles il eût infailliblement sombré s'il s'en était tenu à ses premiers desseins.

Léou Pang avait un rival redoutable dans la personne du sanguinaire Chiang Yu, le second général du roi de Tch'ou; mais il avait sur lui l'immense avantage de savoir se faire aimer de ses soldats et des habitants des contrées qu'il traversait. Chiang Yu balançait la réputation militaire de Léou Pang; mais, tandis que le premier, cruel à ceux qui lui résistaient, laissait partout de sanglantes et tristes traces de son passage, le second, sur les conseils de Tchang Léang, se signalait par son équité et par sa modération en toutes choses. Il avait pour règle de bien traiter les populations, et, grâce à une discipline sévère, il avait fini par forcer ses troupes à les respecter également. Avec l'astuce qu'il avait puisée dans la Tactique de Kiang Tseu-yâ, Tchang Léang conseillait de faire la guerre aussi bien avec l'argent qu'avec le fer, et Léou Pang ne manquait jamais de suivre cet avis lorsqu'il arrivait devant une place forte ou quand il se trouvait en présence d'une armée ennemie[1].

Ce fut Tchang Léang qui eut le premier l'idée et qui amena la conclusion de ce pacte aux termes duquel le premier des deux rivaux qui s'emparerait de Chien-yang[2], ville capitale des Ts'in, en resterait le maître et le prince; et ce fut aussi par suite de ses conseils que Léou Pang triompha des dernières armées des

[1] Voir le *Che-ki*, Biographie de Tchang Léang (livre LV) et histoire de Chiang Yu (livre VIII).

[2] Chien-yang, nom de Si-an-fou, capitale actuelle de la province du Chen-si, sous les Ts'in (*Kouang-yu-ki*).

Ts'in en deux batailles rangées et fit son entrée dans la capitale avant le féroce Chiang Yu. Cet événement marqua la fin de la dynastie des Ts'in : le petit-fils de Che Houang-ti fut contraint de se livrer entre les mains du vainqueur.

Un épisode qui trouve naturellement ici sa place montre quelle influence le sage Tchang Léang avait su prendre sur l'esprit de Léou Pang. Lorsque ce dernier, après son entrée triomphale à Chien-yang, parcourut le palais des souverains des Ts'in, il fut étonné, ravi, transporté d'admiration à la vue des richesses de toutes sortes accumulées dans ce magnifique édifice, et du luxe prodigieux étalé à chaque pas : les salles étaient spacieuses et ornées des meubles les plus riches; les appartements, embellis de sculpture, recélaient mille trésors; les splendides jardins, tracés par un Le Nôtre du temps, étaient ornés des fleurs les plus rares[1]. En un mot, les chefs-d'œuvre de l'art y disputaient le pas à ceux de la nature. Séduit par ce spectacle, le vainqueur manifesta l'intention de ne plus quitter ce palais, lieu enchanteur qui pouvait être pour lui une nouvelle Capoue. Un ancien boucher, devenu l'un des officiers les plus distingués de Léou Pang, nommé Fan K'ouaï[2], comprit le danger et voulut arracher son maître à ces délices : « P'eï-Koung, lui dit-il, voulez-vous posséder

[1] De plus, ajoute Sseu-mâ Ts'ien, il y avait plusieurs milliers de jolies femmes dans le harem impérial des Ts'in.

[2] Sur lequel voir *Che-ki*, livre XCV, biographie 35, et Mayers, *Manual*.

l'empire ou bien voulez-vous n'être qu'un richard? — Je veux posséder l'empire, répondit Léou Pang. — Je viens de parcourir le palais des Ts'in, repartit Fan-K'ouaï; les belles salles, les magnifiques tentures, les précieux bijoux, les splendides cloches et tambours, les objets extraordinaires que j'ai vus sont en nombre incalculable. Si vous entrez dans le gynécée, vous y verrez plus de mille belles femmes. C'est tout cela qui a fait perdre l'empire aux Ts'in! Ne restez pas une minute de plus dans cette demeure enchantée! Reprenez les armes et continuez à marcher dans le chemin que le destin vous désigne! » Mais Léou Pang ferma l'oreille à ce discours. Averti, Tchang Léang se précipita à son tour chez son général pour le détourner de son projet: « Les Ts'in, lui dit-il, n'avaient pas de règle de conduite[1], P'eï-Koung, vous les avez chassés, ces voleurs pervers! A l'encontre d'eux, vous devez être simple et économe, sobre et vertueux. Rester ici à se complaire dans les plaisirs, c'est en quelque sorte « aider les tyrans à « exercer la tyrannie ». Sans doute les paroles sincères blessent l'oreille, mais elles profitent aux actions; de même les médecines violentes sont amères au goût, mais sont utiles à la guérison des maladies[2]. Je vous en prie, écoutez les paroles de Fan K'ouaï! » Léou Pang comprit en effet que la raison parlait par la bouche de son conseiller : il se rendit à son discours

[1] *Ts'in ouei vou taó* (*Che-ki*).

[2] Proverbe souvent cité qui est tiré du *Kia-yu* de Confucius, livre IV, chapitre XV.

et quitta le palais des Ts'in pour soutenir la guerre que son rival Chiang Yu, jaloux de son succès et de sa gloire, venait de lui déclarer.

Cette lutte se fit avec fureur de part et d'autre : mais enfin, après maints bons et mauvais succès, Léou Pang qui, sur ces entrefaites, avait placé sur sa tête la couronne impériale et fondé ainsi la dynastie des Han (an 202 av. J.-C.), parvint à l'emporter sur son ancien ennemi. Désormais, Han Kaô-tsou (tel fut le titre qu'il prit en montant sur le trône) resta sans conteste le maître de l'empire. D'après les conseils de Tchang Léang, son fidèle Achate, il établit alors la ville capitale de ses États à Kouan-tchoung (ancien nom de l'actuelle Si-an-fou, Chen-si) de préférence à Lô-yang (Hô-nan-fou) qu'on lui vantait fort[1].

Han Kaô-tsou n'oublia pas ceux qui l'avaient aidé de leurs conseils, de leur argent ou de leur bras, et, la sixième année de son règne (an 196 avant J.-C.) il leur conféra des titres nobiliaires et des apanages : à Tchang Léang il donna pouvoir de choisir à son gré trente mille *ʿhou* ou feux du pays de Ts'i. Mais le conseiller du fondateur des Han n'était pas si ambitieux : soit par crainte des ennuis que ne

[1] *Che-ki, loco citato.* Cf. *Kouang-yu-ki.* Plus tard le nom de *Tch'ang-an*, longue paix, fut donné à Si-an-fou. Sur tous ces faits rapidement esquissés ici, voyez, comme sources européennes, les *Mémoires sur les Chinois*, l'*Histoire* de Mailla, le *Manuel* de Mayers (Léou Pang, Tchang Léang, Chiang Yu, etc.) et surtout un article de M. Ch. Piton intitulé : *The fall of the Ts'in dynasty and the rise of that of Han*, dans la *China Review*, septembre 1882 et livraisons suivantes.

pouvait manquer d'attirer la possession d'un grand fief, soit uniquement pour faire sa cour à son souverain, il demanda à Han Kaô-tsou de lui faire seulement la grâce de lui donner l'investiture du petit territoire de Léou, dans les limites duquel il avait pour la première fois rencontré Léou Pang[1].

Après les guerres achevées, Tchang Léang avait suivi l'empereur dans sa ville capitale, mais, souvent malade, il avait renoncé à la politique active; il considérait du reste son rôle comme terminé : les Ts'in étaient à bas, l'empire pacifié, le trône des Han affermi. Il disait lui-même : « Ma famille a fourni des premiers ministres aux souverains des Han : quand ces derniers furent détrônés, je renonçai à mes richesses pour les venger; j'ai réussi. Le monde entier a été ébranlé par mes menées. Avec une langue de trois *ts'oun* (pouces) de long, j'ai été le conseiller de l'empereur. Sa Majesté m'a conféré l'investiture d'un territoire et m'a rangé parmi les *Héou* (marquis) : cela est le comble pour un homme qui ne portait

[1] Tchang Léang n'avait pas eu le mérite de combattre sur des champs de bataille : « tirer des plans et trouver des stratagèmes au fond d'une tente, dit Han Kaô-tsou, de façon à vaincre à mille li de distance, tel a été le mérite de Tchang Léang! qu'il choisisse lui-même 30,000 feux du pays de Ts'i ! — Sire, répondit Tchang Léang, lorsque je quittai Chia-peï, ce fut à *Léou* que je rencontrai Votre Majesté, c'est là que le Ciel me donna à Votre Majesté : depuis vous avez suivi mes conseils, mais, si ceux-ci ont porté fruit, c'est à votre fortune et aux circonstances favorables que vous le devez. Je désire avoir *Léou* comme apanage, cela me suffit. Je n'oserais pas accepter trente mille feux. » L'empereur lui donna alors le titre de *Léou-héou*, marquis de Léou (*Che-ki*).

que des vêtements de toile. Cela me suffit[1]. » Il quitta donc pour jamais la Cour et se réduisit de lui-même à la vie privée; il renonça en quelque sorte au monde, ferma sa porte à tous, sauf cependant à ceux qui, dans les conjonctures difficiles, venaient le consulter de la part de l'empereur ou de l'impératrice, et s'adonna à l'étude du Taoisme. « Suivant l'être surnaturel Tch'e Soung-tseu dans ses pérégrinations[2] » selon l'expression de Sseu-mâ Ts'ien, il

[1] *Che-ki, loco citato.*

[2] Tch'e Soung-tseu était un être surnaturel de l'antiquité. D'après le *Chen-sien tchouan* il était *yu-che*, maître de la pluie, au temps reculé et mythologique de l'empereur Chen-noung, le saint laboureur. Il enseigna à ce dernier divers arts magiques entre autres celui de passer au milieu des flammes sans se brûler. On rapporte qu'il avait élu son domicile sur les fameux monts K'oun-loun, dans le palais même de la célèbre Si-ouang-mou (Voir à ce sujet Mayers, *Manual*). Une des filles de Chen-noung s'éprit de lui et le suivit un jour dans cette retraite féérique : elle passa alors à l'état de *fée* et prit place parmi les dames d'atour de la Si-ouang-mou (*Chen-sien-tchouan; Liè-sien tchouan*). C'est à cette anecdote que se réfère l'expression métaphorique : *Suivre Tch'e Soung-tseu dans ses pérégrinations*, qui signifie « devenir génie, devenir immortel ». — Le *T'oung-kien Kang-mou* cite les mêmes faits que le *Che-ki* : « Tchang Léang, y lisons-nous, voulut suivre Tch'e Soung-tseu dans ses pérégrinations (c'est-à-dire devenir immortel à l'exemple de la fille de Chen-noung) ». Commentant cette phrase, l'historien Sseu-mâ Kouang écrit : « Il est nécessaire qu'il y ait la vie et la mort, comme il faut qu'il y ait la nuit et le jour. Depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, nul n'a pu échapper à la mort et vivre éternellement ». Sseu-mâ Kouang conclut que ces recherches et ces études n'étaient qu'un prétexte imaginé par Tchang Léang pour fuir la Cour et se retirer dans la solitude afin d'éviter d'avoir le sort de deux anciens officiers et amis du fondateur des Han, Han-Sin et Siaô Hô, dont le premier venait d'avoir la tête tranchée et dont le second gémissait dans un noir cachot (Voir à ce sujet Mayers, *Manual*). « Voilà, termine l'his-

plongea son esprit dans des rêveries mystiques. Ses études approfondies eurent pour fruit, paraît-il, de lui faire découvrir qu'il y avait une sorte de desideratum inconnu, que la vie était trop courte pour permettre à l'homme d'accomplir sa destinée ici-bas, et il en conclut que les êtres humains devaient tâcher de monter au ciel pour y continuer de vivre. Mais il y avait une pierre d'achoppement : comment l'homme pouvait-il parvenir au ciel? Après mille recherches, et, dit la légende, plusieurs évocations de Tch'e Soung-tseu, Tchang Léang crut avoir trouvé ce moyen : on devait renoncer à toute nourriture, alléger son corps, *k'ing chen*, de façon à ce que celui-ci se transformât en un atome qui n'aurait pas eu de peine à découvrir le plus court chemin pour arriver au ciel. Le reclus se mit donc à ce régime; malheureusement, un beau jour, peu après la mort de Han Kaô-tsou, l'impératrice régente, la *Lu t'aï-héou*, vint le voir pour le remercier des conseils qu'il lui avait donnés une fois, alors qu'elle était dans des embarras[1] : elle s'étonna de sa manière de faire et voulut le forcer à manger, car elle ne croyait nullement à ces subtilités du Taoisme. « La vie humaine, lui dit-elle, n'est pas longue : elle ne dure pas plus que l'apparition d'un cheval qu'on voit pas-

torien, ce qui s'appelle *protéger sa vie intelligemment* (*Ming tche paô chen*) ».

[1] Nous avons raconté ailleurs, d'après Sseu-mâ Ts'ien, l'épisode auquel il est fait allusion ici : voir notre article *Une rivalité au palais au temps de la dynastie des Han* (*page d'histoire chinoise*).

ser lorsqu'on regarde à travers une fente : à quoi bon souffrir à ce point? » Tchang Léang, ajoute Sseu-mà Ts'ien qui rapporte cette anecdote, ne put faire autrement que de manger. Il est probable que le chercheur ne continua pas les expériences *in animâ vili* que la visite de la Régente avait interrompues : il mourut en effet huit ans après Han Kaò-tsòu, la sixième année du règne de Houeï-ti (189 av. J.-C.)[1].

Quelque temps avant sa mort, dit la légende, Tchang Léang avait au reste vu en songe le *Taï-chang Laô-kiun*, le prince Laò du ciel supérieur (Laò-tseu) et ce philosophe avait nettement prédit à son disciple que les recherches qu'il tentait seraient inutiles : « Votre corps, s'était écrié le Maître lui-même, ne s'est pas encore affranchi des impuretés de ce monde! Par suite, vous n'avez pu vous identifier complètement avec le Taò. Or donc, vous ne pourrez jamais atteindre le but auquel vous aspirez; mais déjà j'ai distingué votre famille entre toutes, et l'un de vos descendants trouvera le moyen de s'élever au ciel : lui et les siens seront mes élus ici-bas[2]. »

Environ ce temps, passant non loin de la montagne Kou-tch'eng du pays de Ts'i, Tchang Léang se rappela les paroles du *laò-fou* qu'il avait rencontré dans sa jeunesse et à qui il devait son élévation; il se rendit au pied de la montagne et y trouva en effet une pierre jaune : il l'enleva et la plaça précieusement dans un

[1] Cf. *Toung-kien Kang-mou*, 6e année Houeï-ti, et le commentaire de Sseu-mà Kouang à ce propos.

[2] Voir le *Chen-sien tsâ-ki*, livre V.

temple élevé en son honneur[1]. Lorsqu'il mourut, on ensevelit cette pierre à côté de son cercueil dans le tombeau qu'on lui bâtit à soixante-cinq *li* à l'est de P'eï-Chien (département de Siu-tchéou, province du Kiang-sou)[2].

[1] Il paraît qu'un vénérable hermite avait établi sa résidence sur le Kou-tch'eng-chan : on l'appelait *Houang che Koung*, le Vieux de la pierre jaune (*K'oung Ouen-siang*, cité par le commentaire du *Che-ki*) : certains prétendent que ce fut lui qui donna le traité de Kiang Tseu-ya à Tchang Léang. Une légende que nous trouvons dans le *Chen-sien tsâ-ki* se rapporte à ce Vieux de la Montagne : « Au temps des Han, deux voyageurs passant au pied de la montagne Kou-tch'eng, de Ts'i-peï, y perdirent un lingot d'argent. Malgré leurs recherches les plus actives ils ne purent le retrouver. En désespoir de cause ils se rendirent à la ville pour consulter un devin : « Allez au « sommet du Kou-tch'ang, leur dit ce dernier après avoir consulté « les sorts, vous y rencontrerez un vieillard qui seul pourra vous « indiquer où est votre lingot. » Les voyageurs revinrent donc sur leurs pas : ils gravirent le Kou-tch'eng-chan. Le sommet en était orné d'une cabane de misérable apparence : un homme à la barbe et aux cheveux blancs était assis à la porte : « Voilà notre homme ! » se dirent les deux compagnons, et ils l'abordèrent avec les salutations d'usage. « Vous trouverez votre lingot, répondit le vieillard « après qu'ils eurent expliqué le motif de leur venue, sous une pierre « jaune sise sur le côteau oriental de la colline : reprenez-le, mais « ayez bien soin de remettre la pierre là où vous l'aurez vue. » Les voyageurs suivirent à la lettre les instructions du vieillard, rentrèrent en possession de leur bien et quittèrent le pays. Quelques années plus tard, passant de nouveau au pied du Kou-tch'eng-chan, les deux voyageurs voulurent revoir le Vieux de la Montagne, mais ils ne le trouvèrent pas : la cabane avait même disparu. Ils cherchèrent alors la pierre : elle n'était plus sur le côteau oriental. Des paysans habitant non loin de là leur apprirent qu'on était récemment venu enlever la pierre par ordre d'un grand de la Cour. » Voir sur le Vieux de la pierre jaune, le *Chang-yéou-lou*, livre X, et le *Kaö-che-tchouan* (Wylie, p. 28), livre II.

[2] L'ancienne ville de Léou, dont Tchang Léang avait obtenu e

II.

L'histoire chinoise et les annales du Taoisme sont presque également muettes à l'endroit des premiers descendants de Tchang Léang : nous voyons seulement que Pou-y, fils aîné du conseiller de Han Vou-ti, succéda au titre de son père, mais qu'à cause de sa mauvaise conduite on lui retira son marquisat, la cinquième année du règne de Chiaô Ouen-ti (174 av. J.-C.)[1]; et que son second fils Pi-kiang exerça la charge de *Che-tchoung* à l'âge de quinze ans[2]. Rien de plus. Les autres ne furent pas dignes d'être inscrits sur les registres des temps. Aucun ne mérita de pénétrer les mystères du Taoisme et d'avoir une place dans le panthéon de la secte.

Dans les premières années après l'ère chrétienne, nous retrouvons la famille des Tchang établie dans un petit village de la province du Tche kiang, au pied même de la montagne de l'Œil céleste (*T'ien-mou-chan*)[3]. Comment avait-elle quitté la pompeuse

marquisat, était située à cinquante-cinq *li* au sud de P'eï-chien (commentaire *Tcheng-y* du *Che-ki*). On voit encore dans cette dernière ville un temple dédié à Tchang Léang. Après sa mort, Tchang Léang fut canonisé sous le titre de *Ouen-tch'eng*, perfection de la littérature (*Chang-yèou-lou*, livre VIII).

[1] *Che-ki*, Biographie de Tchang Léang, *in fine*.

[2] *Chang-yèou-lou; Han-chou*. La charge de *che-tchoung* était toute de confiance : on pourrait la comparer à celle d'*aide-de-camp* (Voir le *Yuan-kien-leï-'han*, Encyclopédie de K'ang-chi, livre LXXXV, chap. II).

[3] Cette montagne, célèbre dans les annales du Taoisme, est située dans le district de Lin-an, département de Hang-tchéou,

cour des Han et par suite de quels événements était-elle venue se réfugier, se cacher même peut être, dans un humble réduit campagnard? Nul ne le sait. Ayant à peine de quoi vivre, subvenant à ses besoins par la production de quelques champs, elle végétait dans la retraite et l'obscurité. Tchang Léang, en effet, n'avait pas dû laisser grande fortune à ses enfants : nous avons vu qu'il avait renoncé, jeune encore, aux richesses de ses pères, dans le dessein de venger son pays asservi. Devenu le bras droit de Han Vou-ti, il aurait pu s'enrichir aisément : mais, poussant la simplicité parfois jusqu'à l'oubli de soi-même, il refusa toujours avec opiniâtreté les présents et cadeaux dont le monarque et les grands le comblaient[1]; plongé dans la philosophie, il déprisait les biens de ce monde. Il ne laissa donc guère aux siens qu'un nom illustre et une renommée sans tache.

Ce fut au sein de cette famille, dans la chaumière délabrée du T'ien-mou-chan, que naquit, l'an dixième du règne de l'empereur Kouang-vou des Han (34 de notre ère), un enfant appelé à devenir plus tard, par ses études, ses recherches et les évé-

ville capitale du Tche-kiang (Commentaire du *Kang-kien-y-tche-lou*; cf. le *Kouang-yu-ki* et le *T'oung-t'ien-fou-ti-yé-ming-chang-ki*, dans la collection appelée *T'ang-taï ts'oung choa*, Recueil d'ouvrages de la dynastie des T'ang).

[1] Tchang Léang, nous dit Sseu-mâ Ts'ien, ne cherchait pas les bienfaits des princes : quand il les recevait il les distribuait à ses amis. Lorsque P'ei Koung monta sur le trône il fit cadeau à son conseiller de cent *y* (un *y* sous les Han valait 16 taels) d'or et de deux boisseaux de perles : Tchang Léang offrit tout à Chiang-pô (*Che-ki*, Biographie de Tchang Léang).

nements légendaires de sa vie, le premier souverain pontife des Taoistes[1]. La naissance du jeune Taô-ling (tel fut le *ming-tseu* ou le post-nom que l'on donna au petit-fils, à la huitième génération, de Tchang Léang)[2], comme il en arrive d'ordinaire lors de l'apparition ici-bas d'un grand homme, fut marquée par un phénomène extraordinaire. La nature avait été ainsi prodigue au moment de la venue au monde de Confucius et de Laô-tseu, elle ne pouvait être avare à l'égard de celui qui était destiné à illustrer et à propager la doctrine du Taô. Cette nuit-là, en effet, un bolide enflammé traversa comme une flèche de feu le ciel sombre et sans lune, laissant derrière lui une traînée carminée étincelante, et, chose étrange, tomba inerte et sans force à la porte même de la maison des Tchang, dans le temps précis que le petit Taô-ling venait à la lumière. A la vue de ce météore igné, les parents, les voisins et les commères de l'endroit ne manquèrent pas de prédire à l'enfant la plus brillante destinée sur cette terre et un devin, invité dès le lendemain à en tirer l'horoscope annonçait gravement que l'héritier des Tchang se distinguerait entre tous par « le pinceau, la parole et la pensée », et, qu'après une longue vie passée à éclairer les hommes et à les rendre meilleurs, il

[1] *Tchoung-tseng seou-chen-ki*; *Chang-yéou lou*; *Kang-mou che-tche*, *Kang-mou tsi-lan*; *T'oung-kien kang-mou*. Le quinzième jour du premier mois est considéré comme le jour anniversaire de la naissance de ce personnage. (Voir le *Ming che*, Annales des Ming).

[2] *Taó*, voie, est le fameux principe de Laô-tseu (*Taó-tö-king*); *ling* signifie « élévation, tumulus », d'où « tombe impériale ».

irait droit au ciel prendre la place qui lui était réservée dans le cénacle des immortels. C'était en effet sur Taô-ling, ajoute la légende, que le *T'aï-chang-laô-kiun* avait jeté les yeux pour en faire le chef de son empire spirituel chez les hommes et pour accomplir en même temps la promesse qu'il avait faite naguère à Tchang Léang, lorsqu'il lui avait apparu en songe[1].

Dès ses premières années, le jeune Taô-ling montra pour les études littéraires un goût fort prononcé que ses parents s'empressèrent, autant que possible, de guider et d'encourager. La Chine du temps des Han n'était pas différente de celle de nos jours. On sait que si, en Europe, les richesses, les influences, l'habileté, la naissance parfois, conduisent d'ordinaire plus promptement aux honneurs que les talents et le vrai mérite, en Chine, au contraire, les études littéraires ont de tout temps ouvert aux *lettrés*, à deux battants, la porte de la carrière publique, et les institutions littéraires de ce pays sont telles qu'elles permettent à tout homme instruit d'avancer peu à peu dans l'administration et de pouvoir parvenir ainsi, un jour, aux premières charges de l'État. Les fonctionnaires chinois ayant le talent d'emplir leur bourse au détriment de l'État et aux dépens des populations, il s'ensuit que chacun aspire à être *mandarin* pour s'enrichir, travaille avec ardeur afin de réussir aux examens et d'obtenir le diplôme de

[1] *Chen sien tsû-ki*, livre II.

licencié qui doit être son passeport indispensable durant son voyage à travers les *yâmen* ou prétoires chinois. *Kouan kiéou, tsô fou*, Soyez mandarin pendant longtemps, dit le proverbe chinois, et vous serez riche. *Être mandarin* est devenu en Chine le synonyme d'*être riche :* exercer un mandarinat, comme disaient les missionnaires du siècle passé, c'est amasser des sapèques. Les parents de Taŏ-ling croyaient que leur fils était appelé à gravir successivement les échelons de l'échelle administrative, en redorant peu à peu le blason de la famille des Tchang, et à occuper même la place de premier ministre à côté du souverain des Han : tel fut du moins le commentaire qu'ils firent de la prédiction du devin[1].

Mais le jeune étudiant, nourri de bonne heure de la fleur des belles-lettres, semblait vouloir entrer dans une voie tout aussi honorable, sinon plus encore, quoique beaucoup moins facile et lucrative : il se sentait attiré vers la haute philosophie comme par un aimant. Il avait dans le sang, en effet, des germes transmis par Tchang Léang à ses descendants. À l'âge de *sept* ans, il lisait, relisait, commentait et méditait le *Taŏ-tŏ-king* de Laô-tseu[2], ouvrage profond qui a exercé et exerce encore la sagacité de nombreux savants; il en pénétrait et en disséquait les idées les plus abstraites avec une précision de jugement et une suite de raisonnements qui étonnaient tout le monde. Avec facilité et clarté, il expliquait

[1] *Chen sien t'oung-kien.*
[2] *Chang-yéou-lou*, livre VIII.

la fameuse théorie des nombres arrangés suivant la position des points disposés sur le dos du cheval-dragon de Fou-chi, monstre qui sortit un beau jour de la rivière Lô, et démontrait comment ce *Hô-t'ou*, *Tableau de la rivière*, comme il est appelé, représentait le mouvement naturel des *cinq* éléments et correspondait au principe taoiste de *spontanéité* et de *non-action*[1].

Identifié avec la saine philosophie de Laô-tseu, pénétré de la quintessence des principaux monuments de la littérature chinoise, il sentait en lui le besoin inné de trouver un inconnu dont il pressentait l'existence sans la connaître; son vif esprit de curiosité le poussait violemment vers ce but invisible. Un soir, nous dit un de ses biographes, après avoir longuement réfléchi, il s'écria en soupirant : « Tout cela ne sert de rien à la vie![2] » Il se décida alors à joindre à l'étude de la philosophie celle de l'alchimie pratique, science nouvelle pour lors en pleine floraison, et à rechercher activement « l'art de prolonger la vie au delà des bornes de la nature[3] ».

[1] *Chen sien tsá-ki* et *Chang-yèou-lou*, *loco citato*. Sur le *Hô-t'ou*, voir Mayers, *Manual*, p. 56-59. et Doolittle, *Vocabulary*, *Tauist words and phrases*, by Rev. John Chalmers, p. 232.

[2] *Chen-sien-tchouan* et *Chen-sien-tsá-ki*.

[3] *Chiô tch'ang-cheng tche taó*, étudier le moyen de vivre toujours (expression du *Chen-sien-tchouan*). Il y avait déjà des siècles qu'on cherchait ce moyen : des charlatans avaient inventé une drogue appelée *pou-ssea-tche yaó*, breuvage d'immortalité, qu'ils vendaient, naturellement au poids de l'or, au public confiant et crédule. Voir à ce sujet nos *Miscellanées chinois*, dans le *Journal asiatique*, octobre-novembre-décembre 1881, p. 543.

Il y avait déjà plusieurs siècles que les Taoistes avaient laissé derrière eux, pour ainsi dire, les conceptions élevées, les profondes spéculations, la philosophie la plus abstraite et la théologie la plus confuse du grand Laô-tseu, pour s'élancer à la recherche du *tan* ou *kin tan*, sorte de pierre philosophale[1], composé mystique et mystérieux au moyen duquel les alchimistes pouvaient faire de l'or, et prétendaient surtout conférer le don de l'immortalité : la salle d'études avait été transformée en laboratoire, le *Taô-tô-king* avait cédé le pas aux amulettes et aux charmes, en un mot la recherche spéculative des principes et des causes avait fait place à la magie pure et simple[2]. Cependant, ce serait une erreur que d'associer au nom de Laô Tseu, le fondateur du Taô, et même à celui de Tchouang-tseu, son brillant commentateur, les théories absurdes qui prirent alors naissance. Sans doute les ouvrages de ces deux philosophes sont nourris de fables et de mythes extravagants, mais au moins la saine raison y tenait encore la première place, et l'on n'y voyait nullement l'union de l'alchimie à la philosophie taoiste. Ce fut au temps des Han qu'eut lieu cette regrettable confusion qui a jeté le plus grand discrédit sur les doctrines de Laô-tseu. L'empereur Vou des Han (140 à 86 av. J.-C.) croyait aussi bien à l'alchimie

[1] Sur laquelle voir, entr'autres, Mayers, p. 201-202.

[2] Voir à ce propos les ouvrages publiés sur le Taoisme et cités par M. Cordier dans sa *Bibliotheca Sinica*, tome I, *Religions*. — Cf. le *Kin-tan-tá-yaô*, *passim* et le *P'aô-p'ó-tseu*.

qu'au Taoisme. En l'an 133 avant notre ère, le magicien Li Chaô-kiun lui disait : « Si vous sacrifiez au Fourneau, vous obtiendrez les ingrédients nécessaires, vous changerez le cinabre en or jaune; vous pourrez voir alors les pays enchantés, et, après que vous aurez accompli les rites sur les montagnes et dans les plaines, vous ne mourrez pas[1]! »

Afin de poursuivre activement la recherche du *tch'ang cheng taô*, le moyen de vivre éternellement, ou l'élixir de longue vie, Taô-ling prit la résolution de quitter en quelque sorte le monde : il alla se réfugier dans une petite maison suspendue au flanc du *Peï-yn-chan* au nord de la ville de Hô-nan-fou, capitale de la province du Hô-nan[2]. Là, il se livra à des expériences pratiques sur le *plomb* et le *mercure* qui devaient former la base du fameux *tan*[3]; il se plongea dans les études comparatives du *yn* et du *yang*, sur le degré de feu et de chaleur d'après les diagrammes du Y-king, principalement sur la combinaison du diagramme *Kien* (ciel) avec le *K'oun* (terre), etc. Mais, malgré toutes ces recherches, Taôling n'en restait pas moins foncièrement attaché aux doctrines fondamentales de son maître Laô-tseu et il continuait, dans ses loisirs, à étudier et à méditer le *Taô-tô-king*.

Environ ce temps, il fut pris du désir immense

[1] *Tauist words*, par Chalmers, dans Doolittle. Sur Li Châo-kiun, voir Mayers, p. 122. — Cf. *Kin-tan-tá-yaô; P'aô-p'ô-tseu.*

[2] *Séou chen-ki; Tsi-chô tsuan tchen; Chang-yéou-lou.*

[3] *Kin-tan-tá-yaô; P'aô-p'ô-tseu.*

de propager la pensée du Maître, et l'ambition d'avoir des disciples, que Voltaire appelle « la plus forte peut-être de toutes les ambitions », s'empara bientôt de tout son cœur. Il commença par réunir quelques jeunes gens auxquels il s'appliqua à inculquer graduellement les principes du Taoisme, puis, sa renommée s'étendant peu à peu, il se trouva avoir un véritable auditoire établi presque à demeure fixe au pied du Peï-yn chan et réuni tous les jours, selon l'expression d'un auteur chinois, pour boire sa parole[1].

Taô-ling ne se contentait pas d'expliquer les pensées du maître, il les développait par des commentaires pratiques à la portée de tous, et quelquefois même osait mitiger les opinions souvent hardies de Laô-tseu. Ainsi, il corrigeait cette phrase du Taô-tô-king d'après laquelle il ne faut pas que le peuple soit instruit car il deviendrait alors ingouvernable[2] : « Non certes, disait-il, il ne faut pas que le bas peuple soit trop instruit ; si cela était, il quitterait les champs et les boutiques et voudrait marcher de pair avec ceux qui se livrent aux études littéraires et qui vivent de leur pinceau, en un mot aux lettrés. Nul ne travaillerait ; les dissensions jalouses prévaudraient et l'État serait en péril. Cependant, il est de toute néces-

[1] *Chen-sien-tsâ-ki.*

[2] *Taô-tô-king*, chap. LXV. Laô-tseu a dit : *Min tche nan tche, y ki tche tô* « Le peuple est difficile à gouverner parce qu'il sait trop de choses », et il conclut qu'il faut que le peuple soit ignare et stupide si l'on veut que l'État soit paisible.

sité que chacun, quelle que soit la place qu'il occupe dans la société, reçoive une certaine instruction qui lui permette au moins de bien saisir ses devoirs à l'égard du souverain, des père et mère, des frères et des hommes en général. L'homme, dit-on, diffère des animaux par l'intelligence [1]; mais il faut que cette intelligence soit cultivée par l'instruction : autrement l'homme n'en serait-il pas moins un animal? Au reste, je ne vais pas jusqu'à demander que chacun ait autant de savoir et de connaissance qu'un vrai lettré : cela n'est pas à craindre, car les études sont aussi vastes que la mer (*chiô-ouen jou ʿhaï*) [2], et le bas peuple ne pourrait jamais avoir assez de temps pour atteindre le même niveau que les lettrés qui consacrent aux études tous leurs instants et leur vie même [3]. »

A plusieurs reprises, les empereurs Tchang-ti (76-89 de notre ère) et Hô-ti (89-106), qui avaient entendu vanter la science de Taô-ling et qui savaient par ouï-dire le but qu'il poursuivait, tentèrent de l'arracher à sa solitude en lui promettant, à la cour, des richesses innombrables et des honneurs brillants. Mais tous leurs efforts furent inutiles. Encore que le Taoisme fût alors en haute estime au palais des Han, Tchang Taô-ling refusa avec opiniâtreté les

[1] Mencius avait déjà dit que l'homme était le plus intelligent des animaux.

[2] Montesquieu a dit bien plus tard que « la science est un abîme plus profond que l'Océan ».

[3] Ce passage, tiré du *Chen-sieu-tsâ-ki*, est fort curieux et intéressant à bien des points de vue.

offres impériales : il n'avait en vue que la science et ses profondes recherches. Nulle promesse, quelque magnifique qu'elle eût été, n'eût pu lui faire renoncer à sa liberté et à son laboratoire. Il répondit aux envoyés des monarques par les mêmes paroles que le célèbre Tchouang-tseu avait adressées à ceux du roi Oueï du pays de Tch'ou, à l'époque troublée des États belligérants : « Il y a, dans l'État de Tch'ou, une tortue vénérée qui est morte depuis trois mille ans, et que le roi a fait mettre dans une boîte entourée d'étoffes précieuses et placer dans la grande salle d'un temple. Était-il préférable pour cette tortue de mourir et d'être vénérée, au lieu de vivre et de traîner sa queue dans la poussière? — Il valait mieux pour elle, répondirent les envoyés, qu'elle vécût et traînât sa queue dans la poussière. — Eh! bien, dit Taô-ling, je fais de même et préfère ma vie de reclus à la brillante existence enchaînée que j'aurais à la capitale[1]. »

Taô-ling n'était pas seulement philosophe et alchimiste, il avait de plus l'esprit foncièrement poétique. Ainsi, il se plaisait à gravir les montagnes et les collines afin de contempler de haut la nature avoisinante, et il aimait à faire des excursions dans

[1] *Séou chen-ki; Chang-yèou-lou; Kang-mou-tche-che.* L'empereur Hô-ti donna à Taô-ling le titre de *t'aï-fou*, premier précepteur, et l'investiture du marquisat de Ki-chien (*Chang-yèou-lou*) : il l'appela vainement trois fois à la cour. — Cf. *Miscellanées chinois, Journal asiatique*, août-septembre 1880, p. 274. — L'anecdote relative à Tchouang-tseu est relatée dans le *Kaô-che-tchouan* (Wylie, p. 28), livre II.

le dessein de découvrir de jolis sites et de nouveaux paysages. Il avait accoutumé d'emmener avec lui, dans ces promenades alpestres, certains de ses disciples attachés à sa parole comme à ses pas. Ce fut dans un de ces voyages que, parcourant la province du Kiang-si, il arriva à Ching-an (département de Kouang-sin-fou) et suivit en barque le cours sinueux du Yun-kin-ki, petite rivière qui coule au pied d'une chaîne de verdoyantes collines. Laissant son embarcation attachée au rivage, il parcourut à loisir toute cette région montagneuse et y découvrit une grotte à qui les indigènes avaient donné le nom de *Yun-kin-t'oung*, *Grotte du brocard orné de nuages*. L'aspect sauvage et solitaire de cet endroit lui plut singulièrement. Il s'y installa donc et se livra corps et âme à la recherche du *kin-tan* tant désiré[1].

Malheureusement, ces expériences et ces manipulations étaient fort coûteuses et bientôt le petit patrimoine de Taô-ling fut hypothéqué et d'avides créanciers aux abois parlèrent même de faire vendre les lopins de terre et la chaumière qui restaient encore au philosophe. Comme tous les grands chercheurs, exclusivement occupé de son idée, Taô-ling s'était jusqu'alors fort peu soucié des intérêts matériels et du côté prosaïque de l'existence[2]. Pendant

[1] La grotte « du Brocard orné de nuages » était une excavation naturelle du *Loung-'hou-chan*, montagne des Dragons et des Tigres, dans le district de Kouei-ki, département de Kouang-sin-fou (Kiang-si). Cf. *Séou-chen-ki*; *Kouang-yu-ki*; *Chang-yèou-lou*; *T'oung-t'ien-fou-ti-yé-ming-chan-ki*.

[2] « Cultiver les champs, dit le *Chen-sien-tchouan*, se livrer à l'éle-

longtemps, les voisins et quelques admirateurs avaient subvenu à ses besoins et à ceux de ses disciples; mais le nombre de ces derniers grossissant de jour en jour, ces souscripteurs bénévoles diminuèrent peu à peu. De plus, comme l'a très bien dit Voltaire, rien n'irrite plus qu'un religieux devenu puissant, et la présence autour de Taò-ling de plusieurs milliers d'adhérents, avait excité la jalousie, puis la haine des autorités locales qui ne reculaient devant aucun moyen pour affamer le reclus et l'obliger à quitter le pays pour jamais[1].

Dans ces circonstances difficiles, Taò-ling songea à aller chercher fortune ailleurs et à transporter sa tente et son laboratoire dans une contrée plus hospitalière[2] : maintes fois déjà il avait entendu parler de l'honnêteté et des bons sentiments des habitants du pays de Chou, aujourd'hui la province du Sseu-tch'ouan. Suivi de quelques disciples qui ne voulurent pas l'abandonner dans sa mauvaise fortune, il se rendit donc dans cette région, et, ayant remarqué dans le district de Tà-y, arrondissement de Koung-tchéou, une belle montagne décorée du nom de *Mont du chant de la grue* (*Hô-ming-chan*), il y bâtit une demeure pour lui et les siens. Plusieurs écrits de philosophie taoiste furent les fruits de cette nou-

vage des troupeaux, ce n'était pas du tout son affaire (*feï hi sô tchang*).»

[1] *Chen-sien-tsâ-ki.*

[2] *Tsi-chô-tsuan-tchen.* L'auteur de ce livre traite naturellement Taò-ling comme un chevalier d'industrie ou un charlatan qui abuse de la crédulité publique.

velle retraite : un traité en vingt-quatre livres, entre autres, expliquait toute la doctrine du Taô et en dévoilait les subtilités; mais aucun de ces ouvrages ne nous a été conservé[1].

Là, il recommença avec une patience inépuisable et infatigable ses expériences alchimiques; il semblait pressentir qu'il devait réussir un jour. En effet, peu de temps après son installation sur le sommet du Mont du chant de la grue, il arriva un soir qu'un dragon vert (*ts'ing-loung*) et un tigre blanc (*paï-'hou*) furent aperçus volant au-dessus de son laboratoire, et, dans le temps même de l'apparition, Taô-ling réussissait enfin la fameuse drogue d'immortalité. Sans doute par la volonté du *T'aï-chang-laô-kiun*, le secret de longue vie cessait d'être inconnu. A peine en possession de cette bienheureuse drogue, Taô-ling se hâta de l'expérimenter sur lui-même; il l'avala, et lui qui avait alors soixante ans bien sonnés, il se transforma subitement en un jeune homme fort et bien fait[2].

[1] *Séou-chen-ki; Chen-sien-tchouan; Kang-mou-tche-che.*

[2] *Chang-yéou-lou; Chen-sien-tsâ-ki; Chen-sien-tchouan; Chen-sien-t'oung-kien; Séou-chen-ki;* d'après le *Kang-mou-tche-che* et le *Séou-chen-ki*, ce serait au *Yun-kin-t'oung* que Taô-ling aurait découvert le fameux *tan*. Nous avons suivi les autres autorités qui, au reste en plus grand nombre, prétendent que ce fut sur la montagne du «chant de la grue». Le *Chen-sien-tchouan* nous dit que Taô-ling, ne voulant pas monter au ciel immédiatement, ne prit qu'une demi-dose de *tan*. Cf. Mayers, p. 202, où nous lisons : «...the potent drug which, if one half of its bulk be swallowed, confers perpetual longevity on earth, whilst the entire quantity gives at once the power of ascending on high among the genii». A ce propos, Cf. *P'aô-p'ô-tseu* et *Kin-tan-tá-yaô*.

Il entra dès lors dans la voie des choses extraordinaires : faisant, quelque temps aprés cette transformation, un pèlerinage à la montagne Peï-soung, sise à dix *li* au nord de Teng-foung-chien (département du Hô-nan-fou)[1], il fit la rencontre d'un *envoyé*, vêtu d'habits brodés, qui lui dit : « Dans une demeure de rochers (grotte) du pic central de la montagne, il y a de cachées les Annales intérieures des trois empereurs[2], les neuf trépieds de Houang-ti[3] et les canoniques du *Tan* : si vous trouvez ces livres et si vous les mettez en pratique, vous pourrez alors monter au ciel. » Là-dessus, Taô-ling jeûna, se purifia, et, étant entré dans la grotte, il y trouva effectivement les *Tan-chou* ou livres sur le *Tan*. Il employa tous ses efforts à les méditer et obtint pour lors le don miraculeux d'ubiquité, ou, comme il est dit en chinois, il divisait son apparence de façon à faire plusieurs personnes (*fean ching tsó chou jen*)[4]. Ainsi, un jour, on vit deux Taô-ling :

[1] Le *Chang-yéou-lou* rapporte ce fait. — « La montagne *Peï-soung*, dit une note du *Tsi-chô-tsuun-tchen*, est à dix li au nord du district de Teng-foung, département de Hô-nan-fou (ville capitale de la province du Hô-nan); il s'y trouve trois pics pointus : celui de l'est s'appelle *Taï-che* « grande demeure »; celui de l'est, *Chaô-che* « petite demeure ». *Soung* est le nom général. On dit *che* « demeure », parce que sous chacun des pics est une demeure en pierre (*che che*) ou « grotte ». Cf. le *Kouang-yu-ki* et le *Tá-ming-y-t'oung-tche*, province du Hô-nan.

[2] C'est-à-dire Fou-chi, Chen-noung et Houang-ti (Voir Mayers, p. 297, n° 24).

[3] Voir Mayers, p. 346-347, n° 290.

[4] « Le don miraculeux d'ubiquité » se dit en chinois *feun yng san yng tche miaó*, litt. *le miracle de diviser et répandre son ombre.*

l'un qui causait, buvait et mangeait dans une salle avec des *taô-che* et des invités, l'autre, le vrai, qui se promenait en barque au milieu d'un étang situé devant la maison, et sur lequel le philosophe se plaisait d'ordinaire à naviguer [1].

Taô-ling avait aussi acquis le don de seconde vue : il pouvait voir avec précision dans l'avenir. C'est ainsi qu'il annonça un jour qu'un homme, dont il décrivit la taille, la figure, les manières, arriverait chez lui des pays orientaux (*toang-fang*), le septième jour du mois de janvier. A cette date fixe, un jeune homme nommé Tchaô-cheng, disant venir des pays de l'est, se présenta chez le philosophe; il était tel que Taô-ling l'avait décrit. Tchaô-cheng devint l'un des plus ardents disciples de celui qui avait prédit sa venue [2].

III.

Un jour d'abstinence que Taô-ling se trouvait seul dans sa *Maison de rochers* du Hô-ming-chan, il entendit tout à coup les accords à peine distincts d'une musique céleste, et il vit apparaître devant lui le *T'aï-chang-Laô-kiun* lui-même : « Dans le pays de Chou, lui dit ce dieu, il y a six grands diables (*Koueï-chen*) qui tyrannisent les populations; allez les mettre à la raison, et votre mérite sera sans bornes. »

Et, dans le temps même qu'il achevait ces pa-

[1] *Chen-sien-tchouan; Chen-sien-t'oung-kien.*

[2] *Chen-sien-tchouan; Chen-sien-t'oung-kien.*

roles, le dieu remettait à Taô-ling le *Tcheng-y ming oueï mi-chou*, Livre secret de la puissance éclatante et unique, et le *Tan tsaô mi tsué*, Remèdes secrets du Fourneau et du Vermillon; deux épées : l'une mâle, l'autre femelle, un sceau nommé *Tou-koung*, des vêtements, un jupon carré, des souliers de cinabre. En partant, il lui donna rendez-vous, dans mille jours, au *Lang yuan* ou Palais des génies[1].

[1] *Chang-yéou-lou*. Le pays de Lang-yuan est la patrie et la résidence des génies et des êtres surnaturels : les poëtes le citent souvent dans leurs vers et désignent même parfois sous ce nom, par métaphore, la capitale de l'empire (Voir le grand thesaurus *P'ei-ouen-yun-fou*, sous le caractère *yuan*, livre XLIII). Voici un passage du *Siu-sien-tchouan*, supplément à l'histoire des génies, où il est fait mention de cette contrée enchantée : «Yng Ts'i-ts'i était surnommé *T'ien-siang* (bonheur céleste). Quand il arrivait tout à coup au bourg de Tchéou-paô, dans l'ouest du Tche-kiang, il pouvait à son gré faire éclore les fleurs, même lorsque l'époque de leur floraison n'était pas encore arrivée. Paô Tchang le mit à l'épreuve, et toujours Yng Ts'i-ts'i réussit. Il y avait alors au Temple «du bosquet des grues» (*'Hô-lin-ssen*) des boutons d'or hauts de plus d'un *tchang*. Trois femmes avaient accoutumé de venir se promener parmi ces fleurs; on disait que c'étaient les génies des fleurs. «Ces fleurs peuvent-elles éclore? demanda Paô à Ts'i-ts'i. La fête du Double Neuf (*Tch'oung-kiéou*, qui a lieu le 9 du 9e mois) est bientôt proche, pouvez-vous garantir qu'elles s'ouvriront ce jour-là?» Deux jours avant cette fête, Ts'i-ts'i alla dormir au milieu des fleurs. Dans la nuit, les femmes arrivent : «Le Souverain Céleste, dirent-elles à Ts'i-ts'i, nous a ordonné de présider à ces fleurs : mais, il y a plus d'un siècle que celles-ci sont ici-bas et sous peu elles vont retourner au pays de Lang-yuan : Pour vous seul, docteur de la Raison, nous allons les faire éclore aujourd'hui». Au matin, les fleurs ouvrirent peu à peu leurs pétales et, le neuvième jour, elles brillèrent dans tout leur éclat comme au printemps. Dans la suite, le Temple du bosquet des Grues fut brûlé par des soldats et ces plantes furent déracinées. Ce qui fit croire qu'elles étaient retournées au pays de Lang-yuan».

Avec ardeur, Taô-ling s'appliqua à l'étude de ces livres ésotériques[1], et, en peu de temps, il entendit les transformations des génies, et devint maître dans l'art de guérir[2]. Son pouvoir s'étendit jusqu'à chasser les *yaô-koueï* ou mauvais démons qui venaient infester les villages et les villes, et dont de nombreux malheureux se trouvaient possédés[3].

La science médicale n'ayant plus de secrets pour lui, il fut à même de guérir radicalement toutes les maladies; il « guérit les maux de dents et les entorses » et fit des miracles étonnants. On venait des bouts de l'empire pour toutes les cures : une foule enthousiaste se pressait à sa porte et racontait, en les exagérant, les prodiges qu'il avait accomplis : les estropiés qu'il avait soignés marchaient comme tout le monde, les aveugles voyaient, les sourds entendaient, etc.

Toutes les populations appelèrent alors Taô-ling leur *maître* (*Che*)[4], et le nombre de ceux qui vinrent

[1] « Tous les jours, est-il dit dans le *Chang-yéou-lou*, il goûtait les livres ésotériques (*je-oueï-nui-chou*). »

[2] *Chen-sien-tchouan.*

[3] L'esprit chinois est naturellement porté à la superstition et, de tout temps, les idées et pratiques superstitieuses ont fleuri en Chine. De nombreux auteurs ont écrit sur la démonomanie. Aujourd'hui encore, le bas peuple, et souvent même des membres des classes dirigeantes, croient aux diables et aux démons. Voir *La chasse aux esprits malfaisans* dans *Les Associations de la Chine*, du P. Leboucq, p. 101 et suivantes.

[4] *Chen-sien-tchouan.* C'est là l'origine du titre de *T'ien-che* « Maître céleste » ou « Maître du ciel » qui fut décerné à Taô-ling. Dans l'histoire comme dans la légende, ce dernier est généralement appelé *Tchang T'ien-che*, Tchang le Maître céleste. Les écrivains taoistes le

écouter ses enseignements dépassa en peu de temps dix mille. Pour maintenir dans l'ordre cette véritable armée, il la plaça sous l'autorité de plusieurs chefs appelés *Tsi tsiéou* (qui offrent des libations) et la divisa en *'hou* ou *feux* : il établit des règlements et ordonna à tous de fournir des souscriptions en nature, telles que riz, soies, ustensiles, papier, pinceaux, bois et fagots. Il employa un certain nombre de ses disciples à réparer les ponts et les routes, à arracher les mauvaises herbes qui poussaient dans les champs, et à « nettoyer les campagnes ». Le vulgaire, dit un auteur chinois, ignorait que Taô-ling était l'instigateur de tous ces travaux et le dispensateur de tous ces bienfaits, et croyait que les sages règlements en vigueur étaient « descendus du ciel[1] ».

Le Maître voulut « gouverner ceux qui faisaient profession de sa doctrine *à l'aide de la honte* ». L'emploi des châtiments corporels lui répugnait; il préférait en appeler à la conscience et à l'honneur naturel de l'homme. Il fit donc un règlement spécial ordonnant à ceux qui tombaient malades de mettre par écrit tous les crimes, toutes les fautes dont ils s'étaient rendus coupables depuis qu'ils étaient au monde, puis de jeter cet écrit dans l'eau « comme pour faire une alliance avec les génies »; par là, les malades prenaient l'engagement de ne plus retomber

désignent souvent aussi sous l'appellation de *tchen-jen*, litt. « vrai homme ». (Voir sur ce nom F.-H. Balfour, *The divine classic of Nan-hua*, Note, p. XXXVII).

[1] *Chen-sien-tchouan.*

dans les mêmes péchés et consentaient à ce que la mort fût leur châtiment, s'ils violaient leur parole. « Quand ce règlement parut, tous avouèrent aussitôt leurs fautes : d'un côté ils obtinrent la guérison de leurs souffrances ; de l'autre, ils furent maintenus désormais dans le droit chemin par la pensée et la crainte de l'humiliation. Ils n'osèrent plus commettre les mêmes fautes que par le passé et changèrent de conduite en peur du Ciel et de la Terre. Les criminels qui jusqu'alors avaient violé les lois devinrent en ce temps des hommes vertueux[1]. »

Pour se conformer aux ordres du *T'aï-chang Laô-kiun* qui lui avait enjoint de combattre les diables et les démons, Taô-ling appela les *chen-sien* ou génies à son aide : trente-six mille génies répondirent à son appel. Une lutte terrible eut lieu entre les deux partis, mais Taô-ling triompha et, au grand plaisir des populations, extermina un grand nombre de démons ; mais il paraît que, dans son ardeur belliqueuse, il outrepassa les intentions de *Laô-kiun*, car ce dernier lui délégua un des siens pour lui faire savoir « qu'il avait trop tué de démons, que le Chang-ti (Souverain céleste) n'était pas content, que, pour expier son zèle, il devait travailler encore pendant 3,600 jours, et qu'au bout de ce laps de temps Laô-kiun l'attendrait au palais du Pur suprême[2]. »

[1] *Chen-sien-tchouan.*

[2] *Chang-yéou-lou.* — Développer ici la théorie des Trois Purs (*San ts'ing*) nous entrainerait beaucoup trop loin : nous ne pouvons que renvoyer à l'article du Rev. Chalmers, *Tauist words and phrases*

Taô-ling consulta alors les sorts (*pou kouâ*) qui lui conseillèrent d'aller s'établir pour un temps sur le *Yun-t'aï-chan*, Montagne de la terrasse des nuages, dans le district de Ts'ang-k'i, préfecture de Paô-ning[1] : il se rendit à cette nouvelle retraite avec quelques-uns de ces disciples dont les plus chers à son cœur et les plus intelligents et dignes de «*s'unir au Taô*» étaient Ouang Tchang et Tchaò cheng. Là, il continua ses études et ses méditations avec une ardeur que rien ne pouvait arrêter ni affaiblir : il travaillait de tout son cœur, dit un de ses biographes, et le plus sincèrement possible.

Un jour, il conduisit ses disciples au sommet du pic qui couronne le Yun-t'aï-chan : à cet endroit la montagne de rocs s'élevait presque verticalement, comme un mur, et, à quelque distance du sommet, se trouvait un pêcher qui avait poussé ses racines, presque horizontalement, dans les interstices des rochers; au-dessous s'ouvrait béant un gouffre profond, un abîme incommensurable. De nombreuses pêches, d'une taille peu commune, faisaient plier les branches de l'arbre. Se tournant vers ses disciples et leur désignant le pêcher, Taô-ling

(Doolittle, vol. II, p. 235) et au *Tou-chou-ki-chou-liô*. — D'après ce dernier ouvrage et le *Taï-tchen-k'ô*, les *San-ts'ing* sont trois régions où habitent les trois classes de divinités taoïstes (*cheng* «saints»; *tchen* «véritables»; *chien* «génies ou immortels»). — Le *Chang-ts'ing-koung* ou *Palais du Pur suprême* est situé dans la capitale de jade (*yu-king*). Voir Doolittle, p. 235.

[1] *Chang-yéou-lou; Tsi-chô-tsuan-tchen. Ssen-tch'ouan t'oung-tche*, livre XII.

s'écria : « Si l'un de vous parvient à s'emparer de pêches de cet arbre, je lui divulguerai les parties les plus importantes du *Taô!* » Là-dessus, plus de 300 disciples tentèrent l'épreuve, mais aucun ne réussit. Le dernier, Tchaô Cheng s'élança dans l'espace, et, avec autant de bonheur que d'habileté, parvint à saisir une des branches les plus élevées de l'arbre, s'y cramponna vigoureusement, et, de là, gagna les grosses branches. Il se hâta de prendre des pêches à droite et à gauche et d'en emplir son sein; mais, quand il voulut remonter, il s'aperçut que la tâche était difficile sinon impossible; en effet, le malheureux voyait au-dessus de lui un mur à pic, sans aucune anfractuosité, uni et poli comme la glace, au-dessous, un abîme insondable. Sa position était critique. Se croyant perdu, le jeune disciple voulut au moins faire don à son maître des fruits enchantés qu'il venait de cueillir au prix de sa vie; il jeta donc les pêches en l'air une à une. Taô-ling les saisit toutes au vol et les distribua entre les autres disciples. Chacun en eut une. Le Maître mangea la sienne et en garda une autre, la dernière, pour Tchaô Cheng. Puis il étendit la main pour aider ce dernier à remonter. Chose extraordinaire! Miracle inattendu! A l'étonnement profond de tous, le bras de Taô-ling s'allongea immédiatement de deux ou trois *tchang* et fut alors à même de ramener le disciple en haut de la montagne. Quand Tchaô Cheng eut mangé sa pêche, le Maître lui dit : « Vous avez le cœur droit, car vous avez pu tomber juste sur le sommet de

l'arbre; je veux essayer moi-même et tâcher de faire de même; il faut que je cueille de grosses pêches! » En disant ces mots, il s'élança dans le vide et tomba juste sur l'arbre. Tchaô Cheng et Oueng Tchang imitèrent son exemple et s'accrochèrent aux branches de l'arbre devant lui. Alors Taô-ling leur expliqua les mystères les plus cachés de la doctrine du Taô. Lorsqu'il eut achevé ses explications, ils remontèrent tous trois, sans doute par un nouveau moyen surnaturel, mais les auteurs taoistes ont négligé d'en faire mention[1].

Après son séjour à Yun-t'aï-chan, Taô-ling revint avec ses disciples à Hô-ming-chan, où, pendant vingt ans encore, il se livra aux études et aux méditations. Un jour, à midi, il aperçut tout à coup un homme vêtu de rouge qui lui présenta une lettre de jade en lui disant : « En conformité des ordres que j'ai reçus du Pur supérieur (*Chang-ts'ing*), je viens vous chercher pour vous conduire au pays de Lang-yuan », et l'envoyé l'invita à monter dans un char. Tous deux se dirigèrent vers le palais des génies. Lorsqu'ils parvinrent devant la porte, tous les immortels et les génies sortirent en foule pour recevoir Taô-ling, lui souhaiter la bienvenue et l'inviter à entrer. Celui-ci fut conduit dans une salle magnifique où se tenait le *T'aï-chang Laô-kiun*. Le Maître des Maîtres eut un long entretien avec lui sur les mystères et les dogmes du Taô et lui fit en quelque sorte

[1] Cette histoire fabuleuse est extraite et traduite mot pour mot du *Chen-sien-tchouan*.

passer un examen complet sur les points les plus compliqués et les plus obscurs de la doctrine taoiste. Malheureusement, il paraît que Laô-kiun ne trouva pas le candidat suffisamment préparé pour entrer dans le cénacle des immortels; il lui enjoignit donc de retourner parmi les mortels. Taô-ling quitta le palais à contre-cœur, en jetant un long regard de regret sur cette assemblée dont il n'était pas encore jugé digne; mais il fallait obéir. . . Son guide le reconduisit et le déposa sur la montagne Yang-p'ing[1].

Pendant longtemps encore, Taô-ling se plongea dans les études et les méditations; mais enfin le moment arriva où il se sentit prêt à paraître devant le *T'aï-chang Laô-kiun*, et, à la veille de prendre parmi les génies la place qui lui était destinée, il appela son fils Heng et lui adressa ses dernières recommandations que l'on peut considérer comme son testament taoiste : il lui expliqua le moyen de s'envoler dans l'air (*feï-ching k'ing-kiu tche fâ*), lui remit tous les livres ésotériques qu'il possédait, deux sabres pour couper les vices (*tchan-sié*), un sceau et un registre de jade : « Prends ceci, lui dit-il, chasse les hérésies et tue les démons! Prête ton bras à ton pays et applique-toi à tranquilliser le peuple. Que, de génération en génération, les fils continuent mon pontificat (*tchaô ou tche oueï*); que nul, s'il n'est le fils ou le petit-fils de mes descendants, à quelque degré que ce soit, ne soit appelé à l'hérédité![2] »

[1] *Chang-yéou-lou.*

[2] *Chang-yéou-lou.*

Le septième jour du premier mois de la deuxième année Young-chéou (éternelle longévité) de l'empereur Heng des Han (157 de notre ère), à midi juste Taô-ling réunit sur la montagne des nuages (*Yun-chan*) sa femme, madame Young, et ses disciples Tchaô Cheng et Ouang Tchang, et de là s'éleva en plein jour au ciel avec eux. Il avait alors cent vingt-trois ans. Longtemps ses disciples, qui avaient tenu à faire leurs adieux aux voyageurs, restèrent à regarder en l'air, mais Taô-ling et les siens avaient disparu parmi les nuages, et on ne les revit plus jamais[1].

Un auteur chinois a tracé de Tchang Taô-ling le crayon suivant que nous traduisons textuellement :

« Son corps avait neuf pieds deux pouces de long; ses sourcils étaient hirsutes; son front, large; son crâne, rouge comme le vermillon; ses prunelles, vertes. Il avait un gros nez et des joues anguleuses; ses yeux étaient triangulaires (*mou yéou san kiô*); des cornes étaient cachées sous son crâne; ses mains pendantes dépassaient le genou. Il s'asseyait avec la majesté du dragon et marchait avec la dignité du tigre. Tous ceux qui le regardaient le trouvaient plein de noblesse[2]. »

[1] *Chang-yéou-lou; Chen-sien-tsû-ki; Kang-mou-tche-che; Chen-sien-tchouan; Séou-chen-ki; Chen-sien-t'oung-kien; Kaï-yu-ts'oung-k'aô* et l'Encyclopédie *Yuan-kien-leï-han* (liv. 319).

[2] Tiré du *Kiè-tseu-yuan Houá-tchouan* : Biographies illustrées du Jardin de la Moutarde, galerie historique du plus haut intérêt, accompagnée d'un traité complet sur l'art de peindre et de dessiner. Ce passage est au livre II.

IV.

En passant de Tchang Taò-ling à ses descendants nous retombons de la légende semi-historique dans l'histoire véridique : nous allons voir les petits-fils de Taò-ling jouer un rôle important durant la rébellion des *Houang-kin* ou *Bonnets jaunes* qui marqua le commencement de la décadence de la maison des Han[1].

Les Annales ne font qu'une mention toute sommaire de Tchang Heng, fils de Taò-ling ; nous ne savons donc que fort peu de choses à son endroit. A l'apothéose de son père, Heng prit en mains les rênes de l'empire spirituel des Taoistes et continua avec ardeur les études philosophiques et les expériences alchimiques du Maître céleste. Au dire du *Chen-sien-t'oung-kien*, Heng et sa femme, madame Lou, obtinrent le Taò, *tô taò*, et en plein jour, s'élevèrent du Yang-p'ing-chan au ciel[2]. Cette expression, *s'élever au ciel*, que l'on rencontre souvent dans les écrits taoistes, n'a en réalité qu'un sens tout métaphorique, et elle ne signifie guère autre chose que *passer de vie à trépas*; elle doit sans doute son

[1] Voir *The Rebellion of the Yellow Caps, compiled from the History of the Three States* (by W.-C. Milne), *Chinese Repository*, X, p. 98-103; le *San-koué-tchy* «Histoire des trois royaumes», roman historique, traduit par M. Théodore Pavie, tome I. Voir également Bazin, *Chine*, tome II, p. 477.

[2] *Tou-chou-ki-chou-liô*; *San-kouô-tche*, Biographie de Tchang Lou, Livre des Oueï, *Chang-yéou-lou*.

IMPRIMERIE NATIONALE.

origine à cette idée qu'un *Souverain pontife* perdrait *la face*, comme parlent les Chinois, s'il disparaissait de la scène du monde comme un simple mortel.

Heng laissa plusieurs fils dont l'aîné, Tchang Lou, fut l'un des principaux acteurs du grand drame historique que les temps troublés des Trois Royaumes virent se dérouler.

Né à Foung-chien, du département de Siu-tchéou (province du Kiang-sou), Tchang Lou, encore qu'il fut devenu, par droit de naissance, souverain pontife des Taoistes, ne semble pas cependant avoir déprisé les charges temporelles; Léou Yen, gouverneur du territoire d'Y-tchéou (l'actuelle *Tch'eng-tou-fou*, ville capitale de la province du Sseu-tch'ouan[1]), le nomma *tou-y-sseu-mâ*[2], et le chargea d'aller combattre et réduire un chef rebelle, Tchang Siéou, qui venait de s'élever à Han-tchoung[3]. Tchang Lou réussit à souhait dans cette campagne, triompha de Tchang Siéou et s'empara de Han-tchoung[4].

Dans le même temps, d'autres insurgés que les histoires de l'époque appellent *Yaô-tseï*, « rebelles surnaturels », prenaient les armes contre le pouvoir des Han (172 à 178 de notre ère) : Lô Yaô levait l'étendard de la révolte à San-pou, sur les limites actuelles du département de Si-an-fou (Chen-si);

[1] *Sseu-tch'ouan-t'oung-tche.*

[2] Charge de ce temps qui semble correspondre à celle de chef de district.

[3] Han-tchoung-fou, de la province du Chen-si.

[4] *San-kouô-tche*, Biographies de Tchang Lou et de Léou Yen. Comparer la Biographie de Léou Yen dans le *Ts'ien Han-chou.*

Tchang Kiô imitait son exemple dans l'est[1]. Ce dernier, qui aurait été le frère cadet de Tchang Lou au dire de quelques historiens[2], avait pris le titre de *T'aï-p'ing taô*, chef de la grande paix; ayant réuni un grand nombre d'adhérents, il leur inculqua les principes taoistes de Taô-Ling. «Il invitait les malades à se prosterner et à penser à leurs fautes, et leur faisait boire une eau miraculeuse; si, au bout de quelques jours, le malade allait mieux, il s'écriait : «cet homme croit au Taô!»; s'il n'allait pas mieux, c'est qu'il ne croyait pas au Taô.» Tchang Siéou (un autre frère de Tchang Lou d'après un petit nombre d'écrivains[3]), s'était décoré du nom de *Ou-téou-mi-taô*. «chef des cinq boisseaux de riz,» parce qu'il avait accoutumé d'obliger les malades qui venaient le voir à lui payer cinq boisseaux de riz[4].

Incontinent après, par vengeance, Tchang Lou venait se jeter au milieu de cette conflagration générale et prendre part active à l'insurrection : Ayant désobéi un jour aux ordres de Léou Tchang, fils et successeur de Léou Yen, homme ignorant et irrésolu, celui-ci ordonna, dans un accès de colère,

[1] *San-kouô-tien-liô*, Notes ou commentaires sur le *San-kouô-tche*.

[2] Entre autres Li Yng, dans son *Chou-ki* «Histoire du pays de Chou» (Sseu-tch'ouan). Sur Li Yng, voir Mayers, *Manual*, p. 125.

[3] Voir le *San-kouô-tien-liô*, Notes ou commentaires sur le *San-kouô-tche*. — *Tchou-tseu-tsuan-chou*.

[4] *San-kouô-tien-liô* dans le *San-kouô-tche*. D'où les partisans de Tchang Lou étaient surnommés *mi-tseï* «rebelles du riz» (Voir *Tchou-tseu ts'uan-chou*; *Chiô-t'oung* (liv. L); *Tsi-chô-tchen-tsuan*.

qu'on mit à mort la mère et les parents de Tchang Lou[1]. Ce dernier, alors à Han-Tchoung, se proclama indépendant et se forma pour ainsi dire un petit état à part. Il modela son armée sur celle des Bonnets jaunes, lui-même fut appelé *Che Kiun*' Prince Maître; ceux qui avaient déjà foi dans le Taô et y croyaient se nommaient *Tsi-tsiéou*, « offrant le vin ». Sa devise était : *Foi et sincérité;* tous devaient la suivre; il était sévèrement défendu de mentir. Comme chez les Bonnets jaunes, les malades faisaient eux-mêmes l'aveu de leurs fautes. Les Tsitsiéou établirent des auberges gratuites (*y-chô*) où ils suspendirent de la viande et déposèrent du riz (*y-mi-jô*); les voyageurs pouvaient entrer dans ces hôtels, y manger, s'y reposer, le tout sans bourse délier; mais il ne leur était pas permis de dépasser une certaine mesure; s'ils mangeaient au delà de leur rassasiement, les génies (*kouei chen*) les punissaient en leur infligeant des maladies. Les criminels étaient pardonnés trois fois; ce n'était qu'après la seconde récidive que les châtiments étaient appliqués. Il n'y avait pas de magistrats proprement dits; les *Tsi-tsiéou* gouvernaient le peuple, tranquille et joyeux de cet état de choses[2].

Pendant trente années Tchang Lou occupa Hantchoung et la contrée avoisinante : la dynastie des Han, affaiblie et sur son déclin, tenta, mais en

[1] Biographie de Léou Yen dans le *San-kouô-tche* et le *Ts'ien-han-chou*. *Tchou-tseu tsuan-chou*.

[2] *San-kouô-tien-lió* dans le *San-kouô-tche*; *Kang-mou-tsi-lan*.

vain, de le réduire; de guerre lasse, elle lui conféra un titre de *t'aï-chéou* (gouverneur) à condition qu'il envoyât à la cour, à des époques fixées, des cadeaux et des présents. Mais, dans les premières années du IIIe siècle de notre ère, Tchang Lou eut maille à partir avec le redoutable Ts'aô Ts'aô[1] qui s'était brillamment distingué dans ses campagnes contre les Bonnets jaunes et qui avait fini par se déclarer lui-même indépendant; un des frères de Tchang Lou, Tchang Oueï, voulut résister aux armes de ce conquérant, malgré les sages avis de son frère aîné; il fut battu et contraint de se réfugier dans le pays de Chou (Sien-tch'ouan). En apprenant cette nouvelle, Tchang Lou se retira à Pâ-tchoung[2] avec ses partisans; mais il ne semblait nullement disposé à continuer avec Ts'aô Ts'aô une lutte qu'il considérait comme inégale. A ses familiers qui lui proposaient de mettre tout à feu et à sang, de piller tout

[1] Sur lequel voir Mayers, *Manual*, p. 231. — La légende rapporte que, dans le temps que Ts'aô Ts'aô s'avança dans l'ouest avec son armée, Tchang Lou traça sur le sol une ligne qui se transforma en une rivière : les troupes envahissantes ne purent passer. Ts'aô Ts'aô appela alors ses marins, mais Tchang Lou changea le cours d'eau en une chaîne de hautes montagnes que les soldats ennemis ne purent franchir. Là-dessus, Ts'aô Ts'aô voulut donner une investiture quelconque à Tchang Lou, mais ce dernier refusa (*Chen-sien-t'oung-kien* et *Chang-yéou-lou*). De Tchang Lou également le *Chen-sien-t'oung-kien* nous dit qu'il «s'éleva au ciel en plein jour, à cheval sur un dragon», nouvelle application d'expression figurée dont nous avons parlé plus haut.

[2] A l'ouest de Pâ-chien, département de Tch'oung-k'ing (Sseu-tch'ouan). — Cf. Note du *Tsi-chô tsuan-tchou*, p. 190, et *Sseu-tch'ouan-t'oung-tche*, livre XLV.

sur son passage, il répondit qu'il n'était venu dans ce pays que pour éviter des calamités, qu'il n'avait pas de mauvaises intentions, et qu'il voulait se rallier au prince qui serait désigné par le Ciel. Au fait de ses intentions, Ts'aô Ts'aô renonça au projet de le poursuivre et de le réduire, et lui dépêcha quelques émissaires pour l'engager à venir à lui; ceux-ci n'eurent pas de peine à réussir et Tchang Lou se présenta devant Ts'aô Ts'aô avec toute sa famille. Ts'aô Ts'ao le salua du titre de *Tchen-nan Tsiang-Kiun* «général pacificateur du sud», le traita avec la plus grande politesse, lui conféra le marquisat de Lang-tchoung et rangea ses cinq fils parmi les *ᶜhéou* «marquis»[1].

L'histoire ne parle plus de Tchang Lou après qu'il eut fait sa soumission au duc de Oueï[2]; les Annales des trois royaumes mentionnent seulement, à la fin de la biographie que leur rédacteur lui a consacrée, que son fils *Fou* succéda à son titre de *ᶜhéou*. Plus tard nous voyons (dans le *Kang-mou tche-che*[3]) que Tchang Cheng, petit-fils de Taô-ling à la quatrième génération, et par conséquent fils de Tchang Fou, s'établit derechef sur le Yun-t'aï-chun, puis dans la suite revint se fixer à Koueï-ki-chien, du département de Kouang-sin-fou (*Kiang-si*), au

[1] Extrait du *San-kouô-tche*, Biographie de Tchang Lou. — D'après le *Chang-yéou-lou*, ceci se passa la vingtième année *Tch'ou-p'ing*, qui correspond à l'an 210 de notre ère.

[2] Ts'aô Ts'aô s'était décerné ce titre sur ces entrefaites.

[3] Également dans le *Séou-chen-ki*.

pied du Loung-ʻhou-chan. « Dès lors ses fils et petits-fils furent *tchen-jen* par droit d'héritage, et toutes les dynasties successives respectèrent et tinrent en haute estime la famille des Tchang[1] ».

V.

Il n'y a pas plus de sectes ou de religions sans hérésies qu'il n'y a d'histoire religieuse sans schisme; parmi les disciples d'un prophète, il s'en trouve toujours un qui, par jalousie ou par hardiesse, émet des idées contraires à celles du Maître ou lance des propositions plus avancées, et s'applique, par tous les moyens possibles, à supplanter son ancien chef. L'histoire du Taoisme et les Annales de la famille des Tchang nous en offrent un exemple frappant.

En effet, dans les premières années du vᵉ siècle, dans le temps même que le Taoisme florissait à la Cour de la Maison de Toba (ou *Oueï* du Nord)[2], un certain Taô-che ou Docteur de la Raison, originaire de Tch'ang-p'ing[3], mais fixé depuis longtemps sur le Soung-chan, dans la province du Hô-nan[4], conçut le plan de détrôner la dynastie spirituelle des

[1] *Kang-mou-tche-che; Chang-yéou-lou; Séou-chen-ki.*

[2] Cette dynastie a régné sur la Chine de 386 à 535.

[3] Tch'ang-p'ing-tchéou, ville d'arrondissement située près de Peking, sur le chemin des tombeaux des Ming et de la grande Muraille, et par suite bien connue des touristes et résidents de la capitale. (Cf. *Ming-y-t'oung-tche* et le *Peï Oueï-chou*, Annales des *Oueï* du nord, Biographie de K'éou K'ien-tche.

[4] Sise au nord du district de Teng-fou, département de Hô-nan-fou, province du Hô-nan (*Ming y-t'oung-tche*).

Tchang et de monter lui-même sur le trône pontifical des Taoistes. Son nom de famille était K'éou, son prénom K'ien-tche, et il était familièrement désigné par l'appellation de Pou-tchen. Adonné primitivement aux saintes doctrines et aux arts magiques de Tchang Taô-ling, il avait réuni autour de lui quelques fervents disciples; il leur persuada d'abord que, dans sa jeunesse, il avait fait la rencontre de l'immortel et Être surnaturel Tch'eng Koung-ching, qu'il l'avait suivi dans ses pérégrinations[1] et qu'il avait goûté aux drogues des génies; puis un jour il leur raconta qu'il avait vu en rêve ce même génie lui faire signe de venir à lui en lançant par la bouche une sorte de fumée bleuâtre. Une autre fois il prétendit qu'il avait rencontré le génie Li Pou-ouen, que celui-ci s'était fait reconnaître à lui comme arrière petit-fils de Laô-tseu, lui avait donné un livre intitulé *T'ou-lou tchen-king* et lui avait enjoint de coopérer au gouvernement des pays du Nord (*peï-fang*) sous le titre de *T'aï-p'ing tchen-kiun* « Prince véritable de la Grande paix ». Enfin il narra une prétendue entrevue qu'il avait eue avec Laô-tseu lui-même et dans laquelle celui-ci lui aurait enjoint de succéder à Taô-ling comme *T'ien-che* « Maître céleste », et lui aurait donné le pouvoir magique « d'alléger son corps afin de s'envoler dans les airs[2] ».

[1] On a déjà vu plus haut, à propos de Tchang Léang, ce que l'on entend par *suivre un immortel dans ses pérégrinations*.

[2] *T'oung-kien-kang mou*, 8ᵉ année *T'aï-tch'ang*, livre des Oueï du

K'éou K'ien-tche se rendit alors à la ville capitale du Oueï et offrit au souverain le livre mystique qu'il disait avoir reçu du petit-fils de Laô-tseu. Il n'eut pas d'abord grand succès; ni la Cour, ni la ville ne voulurent ajouter foi à ses histoires fantastiques. Il ne trouva de crédit qu'auprès d'un grand de la Cour, nommé Ts'oueï Haô, ardent détracteur de Laô-tseu et de Tchouang-tseu, mais chaud partisan du Taoisme alchimique et démoniaque, qui le prit en quelque sorte sous sa protection et s'efforça de le patronner[1]. Il commença par adresser un rapport à l'empereur en faveur de K'éou K'ien-tche; le monarque chinois en fut satisfait et demanda à

nord. — Sur *K'éou-kien-tche*, voir le *Chen-sien-t'oung-kien* et le *Chiô-t'oung*, livre L.

[1] La Biographie de Ts'oueï 'Haô, qui vécut à l'epoque de T'aï-vou-ti (424-452), se trouve dans le *Oueï-chou*. Originaire de Ts'ing-hô (Vou-tch'eng-chien, de l'arrondissement de Lin-ts'ing, province du Chan-toung), il était connu plus familièrement sous le *tseu* de *Pô-ouen* à la cour de Yuan-Ming-ti et de son successeur T'aï-vou-ti. De bonne heure, il s'était adonné au taoisme alchimique et s'était plongé dans de profondes recherches sur le *yn* et le *yang*, sur l'astronomie, la magie, etc. Il n'aimait pas les œuvres de Laô-tseu ni celles de Tchouang-tseu et les considérait comme un tissu de mensonges et de tromperies (*T'oung-kien-kang-mou; sub T'aï Vou-ti*) : il croyait encore moins à la doctrine de Fô (Bouddha) et avait accoutumé de dire : « Pourquoi servir ce génie étranger, *Hô-oueï che ts'eu 'hou chen?* » Il ne craignait nullement de se comparer, avec avantage naturellement, au célèbre Tchang Léang. (*T'oung-kien, loco citato.*) Le titre de *Kouang-lou-tâ-fou* (Mayers, *Chinese government*, p. 63) lui avait été conféré (Voir également la courte notice que Mayers, *Manual*, p. 237, n° 789 a consacrée à Ts'oueï Haô). — Sur l'appellation de *Kouang-lou-tâ-fou*, équivalent de l'ancien *taï-fou* des classiques, voir le *Yuan-kien-leï-'han*, Encyclopédie de Kang-chi, livre XCVII.

voir le *taô-che*. Ce dernier eut tout lieu de se féliciter de cette audience, car il reçut du souverain de magnifiques présents; bien plus, il se vit au comble de ses vœux et de ses désirs, lorsqu'il entendit l'empereur des Oueï ordonner à ses disciples de le traiter désormais avec le plus grand respect comme *T'ien-che* « Maître céleste », et aux ministres de l'État de faire construire un *taô tch'ang*, autel taoiste, au sud-est de la ville P'ing-tch'eng[1]. Ce dernier ordre fut rapidement éxécuté et un double autel à cinq étages fut élevé incontinent pour approuver l'imposture de K'éou K'ien-tche[2].

Il n'est peut-être pas inutile de faire ici une courte digression au sujet de ce titre de Maître céleste (ou *du ciel*) que les disciples de Tchang Taô-ling avaient décerné à leur chef ou que ce dernier s'était appliqué à lui-même. Cette appellation ne date pas d'hier; nous la trouvons en effet, sans doute pour la première fois, dans le *Nan-ʿhoua king* de Tchouang-tseu. Ce philosophe y raconte, dans son brillant style antique, que l'empereur Houang-ti, s'étant un jour égaré, rencontra par hasard un jeune garçon qui gardait des chevaux dans une prairie; il lui demanda son chemin, et, étonné de la précision et de la lucidité des réponses de ce

[1] La ville de P'ing-tch'eng serait, d'après le *Kang-kien-y-tche-lou*, l'actuel Tâ-t'oung-chien du département de Tâ-t'oung-fou, province du Chan-si.

[2] *T'oung-kien, loco citato.* — K'éou ne put cependant parvenir à créer une nouvelle dynastie, et à sa mort le pontificat revint aux Tchang.

jeune homme, lui fit quelques questions sur la science du gourvernement. Satisfait de sa réplique, le légendaire souverain lui fit deux profonds saluts, et, en se retirant, lui donna le titre de *T'ien-che* « Maître céleste », [1]. Telle fut l'origine de cette appellation qui devint plus tard, pour ainsi dire, le surnom dynastique des Tchang.

Pendant longtemps les descendants de Tchang Taó-ling ajoutèrent les deux mots *t'ien-che* à leur nom patronymique sans que les empereurs les y eussent officiellement et formellement autorisés; l'histoire chinoise nous apprend que ce fut l'empereur Chuan-tsoung des T'ang qui, le premier, la septième année *T'ien-paô* de son règne (748), conféra la qualification de *T'ien-che* à un héritier du nom des Tchang [2]. Elle nous informe également qu'à l'époque des Soung, plusieurs empereurs décernèrent aux Tchang diverses autres appellations honorifiques. Ainsi, la neuvième année *Tá-tchoung-siang fou* (1016), l'empereur Tchen-tsoung accorda au *taó-che* Tchang Tcheng-soueï le ʿ*haó* de *Tchen-tsing sien-cheng* « Docteur vrai et pur » [3], et, sur le rapport de son ministre et conseiller Ouang K'in-jô, fit bâtir pour la famille Tchang un temple taoiste et exempta ses champs de tout impôt et de toute taxe [4].

[1] *Nan-'houá-king*, chap. XXIV, Chiu-Vou-Koueï; voir la traduction de M. Balfour, *The divine classic of Nan-'huá*, déjà cité, p. 297.

[2] *Kang-mou-tsi-lan; Peï-Oueï che*, Biographie de Ts'oueï 'Haó; *T'oung-kien-kang-mou*, livre des T'ang; *Kaï-yu-ts'oung-k'aó*.

[3] *T'oung-kien-kang-mou; Tou-chou-ki-chou-lió; Kaï-yu-ts'oung-k'aó*.

[4] *T'oung-kien-kang-mou; Kaï-yu-ts'oung-k'aó*. Sur Ouang K'in-jô

Plus tard, la deuxième année *Ts'oung-ning* de son règne (1103), l'empereur Houeï-tsoung donna le *haó* de *chiu-tsing sien-cheng* « Docteur vide et tranquille » à Tchang Ki-sien qui, au dire du *Y-kien-tche* (cité par le *Kaï-yu-ts'oung-k'aô*) était petit-fils de Taô-ling à la trentième génération[1]. Enfin, dans les années *Tá-kouan* (1107-1111), le même monarque trouvait un nouveau titre, plus long et plus pompeux que les précédents, celui de *Tcheng-y tsing-yng tchen kiun* « véritable prince propice et pacifique, droit et unique »[2].

Malgré qu'ils fussent bien en cour, les souverains pontifes ne semblent pas avoir toujours coulé des jours heureux et sans nuages. Pour ne citer qu'une des mésaventures qui leur arrivèrent, nous rappellerons que, sous les Soung même, un certain *t'aï-chéou* ou gouverneur nommé Lin, animé sans doute d'un zèle inconsidéré, osa mettre en prison le *T'ien-che* d'alors, et adressa au trône un mémoire fulminant dans lequel il disait que ce pontife était le descendant des *Han-tseï*, rebelles de l'époque des Han,

voir les quelques lignes de Mayers (*Manual*, p. 241, n° 802). — On trouve des détails pleins d'intérêt sur ce haut personnage, sur le rôle qu'il joua à la Cour de Tcheng-tsoung, la part qu'il prit à la politique du temps et l'influence qu'il sut prendre sur l'esprit de son souverain, dans le *T'oung-kien-kang-mou*, le *Kang-mou-tsi-lan* et surtout dans le *Houng-kien-lou*, Histoire de la dynastie des Ming, que possède la Bibliothèque nationale de Paris. Nous parlerons longuement de Ouang K'in-jô dans l'*Histoire du Taoïsme* que nous préparons.

[1] *Chió-t'oung; Kaï-yu-ts'oung-k'aó.*

[2] *Ming-che; T'oung-kien-kang-mou* (continuation).

et qu'il ne fallait pas que les fils et les petits-fils de ces *tseï* continuassent de porter le titre dont ces derniers s'étaient affublés[1]. Citant ce fait, le philosophe Tchou Chi écrit dans sa dissertation sur le taoisme : « Tous les hommes respectaient le pontife Tchang, il n'y eut que Lin qui put lui donner le nom de *tseï*[2] ». L'histoire a négligé de rapporter ce qu'il advint du malheureux *T'ien-che* et de l'ardent fonctionnaire.

Sous les Yuan ou Mongols, grâce à une prédiction réalisée selon les uns, ou à une supercherie adroite selon les autres, les Tchang furent également en grande faveur. La treizième année *tche-yuan* (1276), Koubilaï K'an, le *Yuan che-tsou* des Annales chinoises, fit cadeau à Tchang Tsoung-yn d'un sceau en argent et le chargea de présider à la religion du Taô dans le Kiang-nan; cette reconnaissance officielle du pontificat des Tchang était due, paraît-il, à la réalisation d'un oracle rendu douze ans auparavant par le père de Tchang Tsoung-yn. Lorsque le terrible Koubilaï K'an n'était encore que simple candidat à l'empire et guerroyait avec autant de bons que de mauvais succès, contre les dernières troupes des Soung, il envoya en secret un des siens demander au *T'ien-che* du temps, Tchang K'ô-tâ s'il obtiendrait l'empire; ce dernier répondit : « Dans douze ans, le dessous du ciel sera unifié sous vos lois ». En effet, la douzième année *tche-yuan*, Kou-

[1] *Kaï-yu-ts'oung-k'aô.*

[2] *Tchou-tseu-tsuan-chou*, part. XIV.

bilaï K'an restait maître sans conteste de l'empire; il envoya chercher alors K'ô-tâ, mais celui-ci était mort et ce fut sur son fils Tsoung-yn que le monarque mongol répandit ses bienfaits. Tel est le récit de Tchaô Y (dans le *Kaï-yu ts'oung-k'aô*) qui dit l'avoir puisé dans les archives mêmes de la famille Tchang. Le *chiô-t'oung* donne cependant une autre version que nous croyons utile de reproduire ici.

D'après ce dernier ouvrage, Yuan che-tsou, marchant contre les troupes des Soung, avait envoyé en avant un certain Ouang sien-cheng, docteur Ouang, en qui il avait grande confiance, avec mission de traverser le Yang-tse-kiang. N'ayant pas réussi à passer, Ouang fut obligé d'errer longtemps dans le sud du pays de Houaï. Il aurait bien voulu retourner auprès de Koubilaï K'an, mais il craignait pour sa tête; il imagina pour lors l'expédient suivant, qui, comme on va le voir, fut couronné de succès. D'une famille de laboureurs il obtint la copie d'un livre magique de la famille Tchang et s'en vint l'offrir au conquérant mongol en lui tenant ce langage : « Après avoir traversé le Kiang, je suis arrivé au Loung-'hou-chan où j'ai vu le successeur de Tchang T'ien-che des Han. Comme cet homme est magicien et qu'il est doué de seconde vue, tous les gens de la campagne ont foi en lui, le traitent avec le plus grand respect, et ne l'appellent que *Maître céleste*. Tchang m'a prédit que Votre Majesté entrerait bientôt dans le palais impérial et que les Soung périraient, et qu'après la destruction des Soung, le dessous du ciel

pourrait être unifié sous vos lois; comme preuve il m'a remis ce livre.» Koubilaï K'an ajouta foi à ces paroles et s'en réjouit. Plus tard, en effet, il conquit tout l'empire comme il lui avait été ainsi prédit. Il fit alors venir à la cour Tchang Tsoung-yn et lui dit : «Ce que vous avez dit jadis à Ouang sien-cheng est aujourd'hui réalisé; par quel moyen saviez-vous cela?» A cette demande, Tsoung-yn parut décontenancé, et, ignorant ce dont il était question, ne sut que répondre. «Comment, reprit l'empereur, ne vous rappelez-vous pas Ouang sien-cheng, aux larges joues, aux grands yeux, au grand corps, que j'ai naguère envoyé vers vous et qui m'a dit avoir parlé avec vous sur le Loung-'hou-chan?» Tsoung-yn répondit par ces astucieuses paroles : «En vérité, j'ignore ce que Votre Majesté veut dire; cette année seulement j'ai succédé au pontificat et pris en main le fil dynastique.» — «Ah! continua Koubilaï K'an, c'était votre père sans doute! Vous devez en effet ignorer ce qui s'est passé.» Là-dessus, il chargea Tsoung-yn de présider aux affaires de tous les temples et monastères taoistes du Kiang-nan, lui fit don d'un sceau d'argent et ordonna que l'hérédité se continuât dans la famille des Tchang

Deux ans après, en 1278, nous voyons dans l'histoire qu'un édifice religieux, décoré du nom de *Tcheng-y sseu*, Temple du vrai Un, fut élevé à Péking pour servir de résidence à Tchang Léou-soun, fils du frère cadet de Tchang Tsoung-yn[1].

[1] *Kai-yu-ts'oung-k'aô.*

Lorsque la dynastie nationale des Ming remplaça celle des Mongols sur le trône de la Chine, son fondateur, Houng-vou, trouva le titre de *tchen-jen* suffisant pour le souverain pontife Tchang Tcheng-tch'ang et supprima celui de *Maître céleste* : « Il n'y a rien, dit-il à ses ministres, qui soit plus respecté que le ciel (*t'ien*); comment donc celui-ci pourrait-il avoir un maître (*che*)? [1] » La quatorzième année Houng-tche (1501), en effet, l'histoire fait mention du *tchen-jen* Tchang Yuan-k'ing, fils de Tchang Yuan-ki, au sujet de qui un *Ki-che-tchoung*, membre du Censorat, nommé Ou Che-tchoung, adressa au trône un mémoire virulent, peignant les Tchang sous les couleurs les plus noires et les dénonçant comme des gens pervers et débauchés et des charlatans vulgaires que le Saint Maître (l'empereur) ne devait plus souffrir à aucun prix[2]. La rage de Ou Che-tchoung ne semble pas avoir eu grand succès, car les Tchang ne furent pas troublés dans l'exercice de leur pouvoir spirituel.

Depuis l'époque des Ming jusqu'à nos jours, la

[1] *Ming-che; Houng-kien-lou; Kai-yu-ts'oung-k'aô.* Faisons remarquer en passant qu'un écrivain de l'époque des Soung, Chaô Pô-ouen, fils du philosophe Chaô (Mayers, *Manual*, p. 183, n° 594, et *Chiô-t'oung*, sub nomine), signale qu'il n'est pas établi dans les Statuts de l'empire que l'on doive envoyer un mandarin pour présider à un sacrifice dans le palais appelé *Chien-ling-koung*, à l'occasion du jour anniversaire de la naissance de Tchang Taô-ling (15e jour du 1er mois), ainsi qu'il est d'usage de le faire pour Confucius (cité par le *Ming-che* et le *Tsi-chô-tsuan-tchen*).

[2] Le *Chiô-t'oung* reproduit la plus grande partie du factum de Ou Che-tchoung.

qualification de *tchen-jen* est restée le titre officiel conféré par le Fils du ciel aux membres de la famille des Tchang, tandis que celle de *t'ien-che*, Maître céleste, est devenue l'appellation commune par laquelle les *Taò-che* de l'empire et le bas peuple et même souvent les classes dirigeantes ont continué de désigner l'héritier du nom et de la puissance du premier pape taoiste[1].

Le souverain pontife actuel appartient à cette ancienne famille dont nous venons d'esquisser rapidement l'histoire; par la métempsychose, il descend du célèbre Tchang Taò-ling des Han, et est l'objet de la plus profonde vénération de la part des taoistes et du peuple chinois. Il est un grand exorciste et, dit-on, possède une entière domination sur tous les esprits de l'Univers et généralement sur les pouvoirs invisibles, à l'aide d'un sabre magique. Son palais est situé dans la province du Kiang-si, là même où son illustre ancêtre chercha avec tant d'ardeur l'élixir de longue vie; il y contrefait une pompe impériale, marche au sein d'un véritable cortège de courtisans, confère des honneurs avec toute la dignité d'un souverain, et conserve une longue rangée de jarres pleines de démons captifs qu'il a désarmés et mis en bouteille pour les empêcher de commettre de nouveaux méfaits. Le présent pape est un homme d'environ quarante ans, de taille moyenne, à la face lisse et aux manières très huileuses, et il représente l'un des

[1] *Kai-yu-ts'oung-k'aò*; *Che-vou-yuan-'houeï* cité par le *Tsi-chô-tsuan-tchen*.

systèmes de croyance le plus dégénéré qui soit dans le monde entier[1].

[1] *The divine Classic of Nan-hua being the works of Chuang tsze*, by F.-H. Balfour; 1881. Excursus, p. XXIX. Cf. *Confucianism and Taouism*, by Robert K. Douglas, 1879, p. 285, où nous lisons : « The Hierarch of the Faith lives in considerable state in the *Lung hu shan* or Dragon and Tiger Mountains, in the province of Kiang-se. It is believed that this prelate is the earthly representative of Yuh-hwang Shang-te (lisez *Tchang T'ien-che*), who is but the ascended form of one of his ancestors. Since the apotheosis of this saint, there has not been wanting a member of his clan to sit upon the priestly throne. As in the case of the Lama of Tibet, the appointment is officially made among the members of the clan by lot. On the day appointed for the election, all the male members of the clan assemble at the priestly residence, when a number of pieces of lead, each bearing the name of one of those presents, are thrown into an earthenware vase filled with water. Around this stand priests, who invoke the Three Pure Ones (*San-ts'ing*) to cause the piece of lead bearing the name of the person on whom the choice of the gods has fallen to rise to the surface of the water (Dr Gray's, *China*). The result of the election is reported to the emperor, in whose hands rests the confirmation of the appointment. Nominally the authority of this hierarch is supreme among the priests of the sect throughout the empire, but practically he seldom interferes with his subordinates. The present hierarch is said to be a very ordinary man, with but slight culture, and with as little sense of the dignity of his office. »

Journ. asiat., nov.-déc. 1884, page 454.

APPENDICES.

I. GÉNÉALOGIE DE LA FAMILLE DES TCHANG, RECOMPOSÉE D'APRÈS LES OUVRAGES CITÉS DANS LE PRÉCÉDENT MÉMOIRE.



[1] IIIe siècle avant J.-C. — Sous les Tsin et les Han. Cf. *Che-ki*, *Chang-yéou-lou*, etc.

[2] Sous les Han. Voir le précédent mémoire pour les autorités.

[3] Sous les Han. *Séou-chen-ki*, *Chang-yéou-lou*, *Kang-mou-tche-che*, etc.

[4] Mêmes autorités que pour le précédent : mais surtout le *San-kouô-tche* (Biographie de Tchang Lou). — Époque des trois royaumes Oueï, Chou, Han.

[5] Époque des Trois Royaumes. *San-kouô-tche*, Biographie de Tchang Lou.

[6] Époque des Trois Royaumes. D'après le *Chou-ki*, Histoire du pays de Chou (Sseu-tch'ouan) par Li Yng (sur lequel voir Mayers, *Manual*, p. 125).

[7] Époque des Trois Royaumes (parenté très douteuse). D'après le *San-kouô-tien-liô*, dans le *San-kouô-tche*, Biographie de Tchang Lou.

[8] Époque des Trois Royaumes. *San-kouô-tche*.

[9] *Kang-mou-tche-che*; *San-kiaô-yuan-léou*.

[10] Sous les Soung (1016). *T'oung-kien-kang-mou*; *Tou-chou-ki-chou-liô*.

[11] Sous les Soung (1103). *Kaï-yu-ts'oung-k'aô*; *Chiô-t'oung*.

[12] Sous les Yuan. *Kaï-yu-ts'oung-k'aô*; *Chiô-t'oung*.

[13] *Kaï-yu t'oung-k'aô*.

[14] Sous les Ming (règne de Houng-vou). *T'oung-kien-kang-mou* et *Che-vou-yuan-'houeï*, cité par le *Tsi-chô-tsuan tchen*.

[15] Sous les Ming (règne de Young-lô), d'après Fan Jou-tseu, voir appendice II, B.

[16] *Chiô-t'oung*.

II. NOTES SUR QUELQUES MONTAGNES CÉLÈBRES DANS L'HISTOIRE DU TAOISME, EXTRAITES DU *SSEU-T'OUNG-TCHE*, DESCRIPTION GÉNÉRALE DE LA PROVINCE DU SSEU-TCH'OUAN, LIV. XII ET XIX.

A. Le Yun-t'ai-chan (L. XII).

Cette montagne est située dans le sud-est du district de Ts'ang-ki, département de Paó-ning. Elle porte également les noms de *Foung-ʿhouang-chan*, Montagne du phénix, et de *T'ien-tchou-chan*, Montagne du pilier céleste. Elle se trouve à trente-cinq *li* au sud-est de la ville de Tchang-ki; elle a quatre cents *tchang* (toises) de haut. Au sommet il y a une plate-forme carrée de cent *li* où l'on voit un étang.

Le livre *Tchèou-ti t'ou-ki* rapporte que ce fut là que Tchang Taô-ling des Han étudia le Taò et qu'il engagea ses disciples Ouang Tchang et Tch'aô cheng à se jeter du sommet dans l'espace pour prendre les pêches immortelles. Ceux-ci réussirent après sept essais infructueux et le fameux *Tan* fut trouvé. Dans la suite Taô-ling s'éleva au ciel en plein jour.

Il y a dans la montagne des grottes et excavations qui durent, au temps jadis, servir de logis à Taô-ling et à ses disciples; on en trouverait en quelque sorte la preuve dans les noms mêmes qu'on leur a donnés : la grotte du *Tan* de jade, la grotte des Immortels, etc. La montagne est couverte de pins et de cyprès; il y en a un d'une taille prodigieuse sur lequel quatre personnes peuvent se tenir.

B. Le Hô-ming-chan (L. XIX).

Cette montagne est à trente *li* au nord-ouest de Tá-y-chien. D'après le *Sien-chien tchouan* cité par le *Houan-yu-ki*, c'est de là que le génie Mâ Tch'eng-tseu se serait élevé au ciel en plein jour.

Elle a la forme d'une jarre renversée; il s'y trouve un amas de rochers qui a la forme d'une grue, d'où son nom.

On y voit vingt-quatre grottes qui répondent aux vingt-quatre *tsié-k'i*, fêtes de l'année; à chaque fête la grotte correspondante s'ouvre, les autres restent fermées. L'entrée de ces grottes est large d'environ trois *tch'e* (pieds), on n'en connait point la profondeur. Il y a aussi soixante-douze cavernes qui correspondent aux soixante-douze périodes de l'année (*'héou*, voir Mayers, *Manual*, p. 365).

Diverses roches et plusieurs pics dont la *Description* donne scrupuleusement les noms, forme l'amas rocailleux qui est censé représenter une grue : telle pierre figure le bec, telle autre le dos, etc. On y voit aussi plusieurs inscriptions en vieux caractères dues à des *taô-che* célèbres.

Le *Sseu-tch'ouan-t'oung tche* cite la relation d'un certain Fan Jou-tseu, des Ming, qui visita cette montagne et en a donné une description semblable en tous points à celle du *T'oung-tche*. Nous n'extrayons de ce *Voyage* que le passage suivant : « Me trouvant sur le Hô-ming-chan, dit Fan Jou-tseu, je m'enquis auprès d'un *taô-che*, habitant ces hauteurs, de l'histoire ancienne de la montagne. « Il y existe, me dit-il, « une grue en pierre : quand elle chante, on peut être sûr « qu'un génie est proche. C'est ici que Tchang Taô-ling des « Han fit ses expériences alchimiques; lorsque la grue de « pierre chanta, il put s'envoler dans les airs. » Je pensai aussitôt à ce que Li Yng rapporte dans son *Chou-ki*, histoire du pays de Chou (Sseu-tch'ouan)[1], à savoir que Tchang Taô-ling, après avoir trouvé le moyen de commander aux diables, entra dans le Hô-ming-chan et mourut de la piqûre d'un serpent, et que son fils Heng imagina cette fable pour faire croire que son père avait pris place parmi les Immortels. Comment peut-on dire en effet cette parole extraordinaire : « Il s'envola lorsque la grue chanta ». Le *taô-che* (que Fan Jou-tseu appelle à tort *seng*, bonze), continua en ces termes : « L'empereur Tch'eng-tsou (ou Young-lô, 1403-1425) envoya naguère au *Long-'hou-chan* (dans le Kiang-si)

[1] Sur Li Yng, voir Mayers, *Manual*, p. 125, n° 379.

un *taô-che* nommé *Vou*, porteur d'une lettre impériale, avec mission de rechercher Tchang San-foung (le pontife d'alors, descendant de Taô-ling) et de lui remettre cette missive. Vou ne put trouver celui qu'il cherchait. Un jour enfin, il l'aperçut au-dessus de la montagne volant dans l'espace; il le supplia à plusieurs reprises de vouloir bien descendre, mais Tchang San-foung se contenta de lui jeter son bâton et l'un de ses souliers, et disparut. L'endroit où ce fait se passa porte aujourd'hui le nom de *Fang-chien-aï*, falaise de la découverte du génie». Un de ceux qui accompagnaient Fan Jou-tseu voulut pénétrer dans les grottes, mais l'entrée en était tellement obstruée par des épines et des ronces qu'il dut renoncer à cette entreprise.

III. LE PÊCHER DES TAOISTES.

La fable des pêches rapportée par le *Chen-sien-tchouan* est évidemment une allégorie : chez les Chinois, la pêche est le symbole de la longévité et l'emblème du mariage, mais, chez les Taoistes, elle est devenue le fruit d'immortalité (voir Mayers, p. 214, n° 707). Par la cueillette des pêches il faut donc seulement entendre que Tchang Taô-ling et ses disciples obtinrent de s'asseoir parmi les génies immortels.

Un pêcher extraordinaire, dont les fruits procurent le don d'immortalité, s'élève à côté du palais de la *Si-ouang-mou*, Mère royale d'occident, sur les monts K'oun-loun (voir Mayers, p. 178, n° 572); on dit qu'il n'a de fruits qu'une fois tous les trois mille ans. A ce propos nous trouvons un passage intéressant dans le *Pô-vou-tche*, de Tchang 'Houâ, des Tsin (Wylie, p. 153), au livre VIII; en voici la traduction intégrale :

«Vou-ti des Han [1], aimait les génies et le Taô; il sacrifiait aux montagnes célèbres et aux grands lacs pour obtenir

[1] Han Vou-ti a régné de l'an 140 à l'an 87 av. J.-C. Ce fut sous son gouvernement que les armes chinoises se distinguèrent brillamment dans l'Asie centrale. (Voir Mayers, *Manual*, p. 257, n° 863).

le moyen de devenir immortel. En ce temps la *Si-ouang-mou* envoya quelqu'un monté sur un cerf blanc pour annoncer à l'empereur qu'elle allait venir. Ce dernier fit faire de grands préparatifs dans le *kiéou-ʿhouâ-koung*, palais des neuf élégances, pour la recevoir. Le septième jour du septième mois, dans la nuit, aussitôt que la clepsidre eut frappé sept coups, la reine arriva dans un char de nuages violets. Elle s'assit dans l'angle sud-ouest de la salle, le visage tourné vers l'est; sur la tête, elle portait sept sortes de vapeurs azurées qui étaient amoncelées comme des nuages. Trois oiseaux couleur d'azur [1], de la taille du corbeau, attendaient près d'elle qu'elle daignât leur donner des ordres. Pour lors on disposa neuf petites lanternes, et l'empereur s'assit le visage tourné vers l'ouest. La mère royale demanda sept pêches, grosses comme des balles (à ses servantes); elle en donna cinq à l'empereur et en mangea elle-même deux. Vou-ti mangea les siennes et en plaça les noyaux sur ses genoux. Ce que voyant, la mère royale demanda : « Pourquoi gardez-vous ces noyaux? » Ces pêches, répliqua le monarque, sont jolies d'aspect et douces au goût; je désire en planter les noyaux. » La *Si-ouang-mou* partit d'un éclat de rire : Ces fruits ne sont produits, dit-elle, qu'une fois tous les trois mille ans! »

« Durant que l'empereur était ainsi assis vis-à-vis de la mère royale, la suite du souverain n'avait pas eu la permission d'entrer et Toung Fang-sô [2], voulant voir la *Si-ouang-*

[1] Mayers compare ces oiseaux aux colombes de Vénus, mais il n'en cite que deux (voir *Manual*, p. 236, n° 786).

[2] Conseiller et favori de Han Vou-ti (Voir Mayers, *Manual*, p. 209, n° 689). A son sujet le *Pô-vou-tche* raconte le fait suivant qui semble calqué sur une anecdote du même genre narrée par le *Tchan-koué-ts'ô*, stratagèmes des États Belligérants (Voir la traduction que nous avons donnée de ce dernier passage dans nos *Miscellanées chinois*, *Journal asiatique*, oct.-nov.-déc. 1881, p. 583) : « Dans un chemin caché (souterrain), qui conduisait du Kiun-chan au Vou-paô-chan, se trouvaient plusieurs boisseaux de bon vin. Celui qui pouvait boire de ce vin devenait immortel. Après avoir jeûné pendant sept jours, Han Vou-ti envoya une dizaine d'hommes et de femmes à cette montagne pour prendre de ce vin qu'il désirait boire. (Quand ces gens revinrent) Toung Fang-sô dit : « Je connais ce vin; je vous prie, mon-

mou, jeta un regard furtif dans l'intérieur par une fenêtre de derrière de la partie sud de la salle. A ce moment la mère royale l'aperçut et elle dit à l'empereur : «Ce petit[1] qui regarde par la fenêtre est déjà venu trois fois me voler ces pêches qui m'appartiennent.» En entendant ces paroles, Vou-ti fut très étonné. Dès lors on dit que Toung Fang-sô était un *chen-sien* ou génie.»

La même visite de la *Si-ouang-mou* est relatée, avec quelques variantes, dans le *Han Vou-ti neï-tchouan*, histoire privée de Han Vou-ti, attribuée au pinceau de l'illustre historien Pan Kou (Wylie, p. 153). Voici le passage :

«Le septième jour du septième mois, la *Si-ouang-mou* arriva. Elle établit elle-même une cuisine céleste et elle ordonna à ses servantes d'apporter sept pêches. Au bout d'un instant celles-ci vinrent lui offrir sept de ces fruits, gros comme un œuf de pigeon, de forme ronde, de couleur azurée, disposés dans un plat de jade. La mère royale en donna quatre à l'empereur et en mangea elle-même trois. Voyant que Vou-ti gardait les noyaux dans le dessein de les planter, elle lui dit : «Ces fruits ne sont produits qu'une fois tous les trois mille ans. Le sol de la Chine est trop mince (*paô*); si vous plantez les noyaux ils ne germeront pas.»

Il semble que le pays de Chou (Sseu-tch'ouan) ait été renommé, de tout temps, pour ces pêches fantastiques. Nous lisons dans le *Lié-sien-tchouan*, biographies des génies, qu'un certain Kô Yéou, qui se plaisait à faire des moutons en bois et à les vendre, arriva un jour dans le pays de Chou, monté sur un mouton. Le prince de ce pays envoya des gens pour le poursuivre; Kô Yéou s'enfuit sur le *Soueï-chan*, Montagne

«trez-le moi». Il le prit et le but entièrement. L'empereur voulait faire mettre à mort Toung Fang-sô, mais ce dernier dit : «Me tuer? mais si je meurs «c'est que cette drogue n'est pas efficace : or, comme elle l'est, tuez moi et «je ne mourrai pas» Han Vou-ti lui pardonna». Par son discours, Toung Fang-sô voulait ouvrir les yeux de son souverain sur ce prétendu breuvage d'immortalité : il réussit puisque le monarque n'osa pas tenter l'expérience.»

[1] Siaô-eul, litt. «petit enfant».

des franges. Ceux qui le poursuivaient goûtèrent aux fruits d'un pêcher qui s'élevait au sommet de la montagne et obtinrent le *taó*. D'où les pêches du *Soueï-chan* passèrent en proverbe : « Quand on obtient une des pêches du Soueï-chan, encore qu'on ne devienne pas immortel, on peut cependant être supérieur aux autres ». (Cité par le grand Thesaurus *P'eï-ouen-yun-fou*, à consulter d'ailleurs sur les *t'ao* ou pêches et les expressions et allusions qui se rapportent à ce fruit et à son arbre.)

IV. SUPERSTITION PÉKINOISE RELATIVE AU MAÎTRE CÉLESTE.

Il n'est pas sans intérêt de citer ici pour la première fois diverses pratiques superstitieuses des habitants de Pékin dans lesquelles *T'ien-che* ou le Maître céleste des Taoistes est censé jouer un certain rôle. Les détails qui suivent sont extraits d'un manuscrit de notre collection intititulé *King-tch'eng Sseu-ki Foung-sou*, mœurs et coutumes des habitants de la capitale pendant les quatre saisons[1]; ainsi que nous avons pu nous en assurer nous-mêmes, lors de notre séjour à la capitale, ils sont de la plus rigoureuse exactitude :

« Les cinq jours qui s'écoulent entre le premier et le cinq du cinquième mois sont appelés *Ou-tou jé*, *les jours des cinq animaux venimeux* ou *féroces*. Ces animaux sont : *le tigre*, *le scorpion*, *le centpieds*, *le lézard et la vipère*. On appelle également cette époque le *Touan-yang-tsié*, la fête du *Touan-yang*, et le *Ou-yué-tsié*, fête du cinquième mois. Vulgairement on la nomme *Eul-niu tsié*, fête des femmes et des enfants, parce que rien dans ces jours ne concerne les hommes.

« A ce moment les jeunes filles et les jeunes femmes fabriquent, avec des étoffes de soie de toutes couleurs, des tigres, des gourdes, des roseaux, des artémises, des melons et des courges et placent ces objets dans leurs cheveux; les petits

[1] On trouve à peu près les mêmes détails dans l'ouvrage intitulé *Ti-king King-vou lió* « Abrégé des objets et des sites de la capitale des empereurs », au livre V.

enfants en portent une enfilade dans le dos. Le premier, au matin, tous les habitants collent à leur porte des amulettes du Maître céleste, ou bien des dessins représentant le Maître céleste tenant les cinq animaux venimeux. C'est une allusion à un fait du temps de la dynastie des Ming; à cette époque, en effet, l'empereur Kia-ts'ing (1522-1567) ordonna au Maître céleste Tchang, de la montagne Loung-ʿhou du Kiang-si de recueillir le principe de transmigration des cinq animaux venimeux; Tchang réussit cette opération le cinq du cinquième mois.

« On dit que si l'on colle ainsi des charmes et des dessins à sa porte pendant cinq jours, on ne souffrira pas des cinq animaux venimeux pendant l'année, et l'on pourra écarter le mauvais air; de chaque côté de la porte on suspend aussi des branches de roseau et d'armoise, afin de chasser la peste. On agit ainsi dans toutes les familles, grandes et petites, de la ville chinoise et de la ville tartare.

« Le premier et le cinq, au matin, on fait bouillir du cinabre et du soufre dans l'eau-de-vie, on fait ensuite sécher le tout au soleil jusqu'à midi, puis, avec un pinceau, on trace le caractère *ouang* (roi) sur les narines des enfants, sur le lobe de leurs oreilles ou encore sur leur front. C'est également dans le but d'écarter les animaux venimeux, etc. »

ÉTUDES

SUR

LE LEXIQUE DU ṚIG-VEDA,

PAR

M. Abel BERGAIGNE.

(SUITE.)

aryamán.

Ce mot, avant d'être le nom d'un dieu, a dû avoir une signification appellative, et en effet, il se retrouve en zend sous une forme qu'on prend tour à tour comme un adjectif signifiant « obéissant », comme un substantif abstrait signifiant « obéissance », et comme le nom propre d'un génie personnifiant la prière. En sanscrit, on suppose qu'il signifiait « ami ». Je n'y vois pas d'inconvénient, et j'y verrais même un avantage : la possibilité d'expliquer par une allusion à ce sens l'emploi répété du mot *priyá* dans des formules consacrées au dieu Aryaman, VII, 60, 1; X, 40, 12, et le rapprochement de *sákhāyam* « ami » au vers X, 117, 6[1]. Mais je conteste qu'il

[1] Si l'on veut, aussi le passage du Çatapatha Brāhmaṇa cité par M. Roth, V, 3, 5, 9.

soit employé comme nom commun, soit dans le Ṛig, soit dans l'Atharva-Veda.

M. Grassmann fait remarquer lui-même, après M. Roth, que les passages du Ṛig-Veda où il est censé signifier « ami du fiancé, paranymphe », font « souvent » allusion au dieu Aryaman. Il aurait pu dire « toujours » et je ne vois pas en quoi les vers X, 68, 2 et 85, 23 diffèrent à cet égard de ceux qu'il a signalés par un astérisque. Le mot *aryamán* y est en effet rapproché des noms de Bhaga et de Mitra. Je ne vois pas d'ailleurs pourquoi il n'y désignerait pas directement le dieu Aryaman, et j'en dirai autant des passages analogues de l'Atharva-Veda.

Le sens plus général d'« ami, camarade » n'est pas mieux justifié. M. Ludwig s'en est passé pour le vers I, 139, 7, du Ṛig-Veda, où je renonce, pour mon compte, à trouver les raisons qui l'ont fait introduire par M. Roth et par M. Grassmann[1]. Il l'a admis au vers I, 174, 6, en compagnie d'autres hypothèses dont l'une surtout est fort étrange[2] : mais si la locution *sácāyós* doit, comme l'admettent M. Roth et M. Grassmann lui-même dans ses autres emplois, se décomposer en *sácā ayós*, n'est-il pas vraisemblable que « ces deux » sont Mitra et Varuṇa, accompagnant le véritable Aryaman, cf. I, 136, 5; VII, 60, 9, et *passim?* La comparaison des vers 11 et 12 de l'hymne X, 40, montre que l'*aryamán* nommé dans le second ne

[1] M. Grassmann l'a d'ailleurs abandonné dans sa traduction.

[2] *ápatyam* « descendance » pris pour un adverbe signifiant à l'écart ; l'autre est la construction de *sácā* avec un génitif.

diffère pas du « taureau amoureux des vaches » dont il est question dans le premier; c'est donc bien un personnage mythique. Au vers I, 11, 1, de l'Atharva-Veda, je ne m'étonne nullement de voir qu'Aryaman, rapproché de Pûshan comme aux vers III, 14,2; V, 28, 12, R. V. IV, 30, 24, joue le rôle de sacrificateur, ainsi que tant d'autres dieux : n'est-il pas dit, au vers VII, 36, 4 du Ṛig-Veda, d'Aryaman lui-même, qu'il attelle « avec le chant » les deux chevaux d'Indra[1]?

Aryaman, si souvent rapproché de Bhaga, paraît avoir représenté quelquefois, comme Bhaga lui-même, la richesse personnifiée, conf. VI, 48, 14; 50, 1. De là l'expression « jouir, avoir sa part d'Aryaman », II, 1, 4, A. V. III, 5, 5. Cette expression nous donne la clef du vers X, 117, 6 du Ṛig-Veda. L'accent du verbe, dans la phrase *nâryamâṇam páshyati nó sákhâyam*, montre qu'il commence une proposition : il faut sous-entendre un verbe avec *nâryamâṇam*. Or nous avons précisément dans la première partie de la stance le verbe *vindate*. Le sens est donc : « Il n'obtient pas Aryaman, il ne nourrit pas son ami. » Celui qui ne nourrit pas son ami en est puni : il n'a pas sa part d'Aryaman, de la fortune personnifiée.

Reste le passage, en apparence, le plus décisif en faveur du nom commun : le pluriel *aryamáṇas* au

[1] Cf. encore V, 29, 1, et X, 64, 5 où Aryaman *saphâhotâ* peut être « le premier des sept sacrificateurs », cf. Sarasvatî *saptásvasâ*, VI, 61, 10.

vers V, 54, 8, où les Maruts sont comparés aux *aryamán* quand ils épanchent la tonne céleste. Mais l'usage védique qui permet de désigner Mitra et Varuṇa par le duel du nom de Mitra, I, 14, 3; 36, 17, permet aussi de désigner Mitra, Varuṇa et Aryaman par le pluriel du nom d'Aryaman, aussi bien que par celui du nom de Mitra, VII, 38, 4, et justement c'est à cette triade que l'épanchement des eaux célestes est attribué aux vers I, 79, 3 et VII, 40, 4.

aryamyà.

Le rapprochement de *mitryà* et de *váruṇa*, V, 85, 7, montre bien que cet adjectif est dérivé du nom propre *aryamán*, et non d'un *aryamán* signifiant « ami ». Avant de s'accuser de fautes commises envers les hommes, amis, parents ou étrangers, le suppliant s'accuse de fautes commises envers les dieux, cf. I, 185, 8; IV, 54, 3.

árvat, árvan.

Deux formes équivalentes qui auraient, selon M. Grassmann, une demi-douzaine d'acceptions. En réalité, elles n'ont que le sens de « cheval ».

Passons rapidement sur le prétendu sens de « char » (!) que n'a pas accepté M. Roth : il s'agit aux vers IV, 31, 4 et X, 61, 16, de la roue « du cheval » qui tourne ou de la roue qui tourne « pour le cheval », en tout cas de la roue que le cheval fait tourner. L'idée bizarre, et pourtant adoptée par M. Roth, que *árvat* désigne « une partie du sacri-

fice» au vers VIII, 60, 12, et même au vers II, 33, 1, n'a pas séduit M. Ludwig, plus disposé pourtant que personne à expliquer les hymnes par telle ou telle particularité du rituel.

Le vers V, 54, 14, s'explique très bien, sans l'hypothèse d'un *árvat* adjectif, par une construction appositive ordinaire, et la construction parallèle de notre mot et de *áçva*, au vers IV, 9, 2 de l'Atharva-Veda, est une redondance dont il y a bien d'autres exemples, particulièrement pour les mots signifiant «cheval» (voir sous *átya*).

Le mot *árvat* ou *árvan*, appliqué à des êtres divins, peut très bien garder le sens de «cheval». L'invocation des vers VII, 40, 6 aux *árvantas*, rappelle celle des vers VII, 38, 7, et X, 66, 10, aux *vājinas*, et les deux mots sont réunis dans l'invocation du vers X, 64, 6. Au premier rang des chevaux divins, il faut placer Agni (Voir *Religion védique*, I, p. 143), ce qui explique l'emploi de *árvat* et de *árvan* aux vers IV, 7, 11; VI, 12, 6. Agni, à sa naissance, n'avait pas de chevaux; il était lui-même un cheval sans rênes, I, 152, 5. Si c'est réellement Indra qui est désigné par le mot *árvat, árvan*, aux vers VI, 36, 2; X, 99, 4, il y est donc représenté lui-même sous la figure, d'ailleurs plutôt métaphorique que réellement mythique, d'un cheval; le sens du mot lui-même est en tout cas confirmé par l'opposition de *góshu* dans le second passage (cf. encore X, 132, 5 et opposer X, 5, 2) et dans le premier par l'épithète *dádhi*, appliquée à un taureau

dans son seul autre emploi, X, 102, 6 : l'épithète *syâmagrîbh*, si elle se rapporte au cheval, signifiera « qui prend le mors aux dents ». Le vers X, 27, 14, est une énigme, dont j'ai expliqué ailleurs la dernière partie (Voir *Religion védique*, II, p. 72); quant à la première, on ne l'a pas résolue en changeant le sens de *árvan*.

Je ne vois pas davantage la nécessité d'admettre que *árvat* désigne à l'occasion le cavalier ou le conducteur du char. Le vers X, 40, 5, présente une énumération où je ne m'étonne pas de voir le cheval à côté du cavalier, et les « chevaux » du vers X, 74, 1, sont les mêmes que ceux des vers VII, 40, 6 et X, 66, 10, c'est-à-dire des dieux, ou plus précisément des *prêtres* divins (cf. *Religion védique*, I, p. 147).

Tant d'acceptions supposées n'ont pas suffi encore à M. Grassmann pour expliquer tous les emplois de *árvat;* il ne sait que faire de ce mot aux vers I, 151, 3 et V, 86, 5. Pour le second, voir sous *áṃça*. Dans le premier, l'opposition de *árvat* et de *ṛitá* exprime celle de *árvat* et de *bráhman*, II, 2, 10, de *árvat* et de *dhî*, IV, 37, 6, et exprime les deux moyens principaux d'acquérir des biens avec l'aide des dieux : le sacrifice et le combat.

árvaça et *arvaçá*.

Ces mots, formés comme *étaça*, me paraissent avoir le même sens que leur primitif *árvan*, c'est-à-dire désigner le cheval, non pas peut-être le cheval en général, mais des chevaux mythiques invoqués

comme ceux dont il a été question dans l'article précédent. Je traduirais donc au vers X, 92, 6 : «Indra avec les dieux, Arvaça avec les Arvaças».

arvâc.

Le sens de «zugewandt» est à supprimer : au vers VIII, 50, 1, *arvâk* est évidemment adverbe.

arh.

Construit avec un infinitif, paraît avoir déjà, au moins au vers V, 79, 10, son sens classique d'impératif de politesse. Il a, avec *áti*, une valeur transitive, au vers II, 23, 15 (régime *aryás*, voir *Journal asiatique*, août-octobre 1884, p. 172). Avec *prá*, au contraire, et au moyen, il est intransitif au vers X, 92, 11. L'emploi du nominatif du participe présent *árhant* équivaut souvent à peu près à celui de l'instrumental du substantif *arhánā* «comme il convient».

arharishváṇi.

Simple conjecture. Le mot ne serait-il pas composé de *arha*, terme classique employé en bonne et mauvaise part, et de *rishváṇi*, et ne signifierait-il pas «qui fait du mal à ceux qui le méritent»? Autre conjecture. En adoptant la décomposition du padapâṭha, *arhari-shváṇi*, ne pourrait-on faire de *arhari* une onomatopée?

av.

M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, a complètement remanié l'article qu'il avait consacré à cette racine, en le calquant, sauf quelques changements sans importance dans l'ordre des significations[1], sur celui de M Grassmann. J'avoue que je suis plus difficile à convaincre.

Non que j'aie l'intention de reprendre pour mon compte le premier article de M. Roth! Je serais arrêté dès le premier exemple cité, I, 131, 5, par un contre-sens évident : l'*exploit* d'Indra qu'exaltent les chantres n'a certainement pas consisté à « prendre plaisir aux libations de l'Uçij », mais à « aider les Uçij, dans l'ivresse que lui avaient donnée leurs libations ». Mais M. Grassmann ne me paraît pas avoir été, dans l'ensemble de ses interprétations, plus heureux que M. Roth.

La racine *av* a, en sanscrit classique, un sens bien constaté, celui de « secourir, protéger »; je ne vois pas qu'il soit nécessaire d'en admettre d'autres dans le Ṛig-Veda.

D'abord il faut écarter sans hésitation les sens d'« aimer » et d'« accueillir favorablement ». Selon M. Grassmann, la racine *av* servirait indifféremment, dans les mêmes formes, à exprimer l'idée que les prières « réjouissent, satisfont » les dieux, III, 30,

[1] Et l'addition du sens de « régner » (pour la langue classique) : ce sens ne sera en tout cas qu'un développement de celui de « protéger ».

10, et que les dieux «accueillent favorablement les prières», VIII, 5, 13, ou «le sacrifice», IV, 33, 3. En réalité, il est dit dans ces derniers passages, ainsi que dans les passages analogues, I, 34, 5; 166, 13; 182, 4; VI, 52, 16; VII, 61, 2; X, 70, 10; 77, 8; 139, 5; Vâl., 6, 4, cf. III, 50, 2 (*Religion védique*, II, p. 256); X, 100, 1, que les dieux «secourent, protègent» la prière. Ainsi s'explique l'emploi dans les formules de ce genre de préfixes tels que *úd*, VII, 41, 3, et *prá*, I, 117, 23; VIII, 21, 12; 74, 9[1].

Le secours que les dieux prêtent à la prière peut s'entendre de différentes manières. La plus simple, et celle qui convient au plus grand nombre de passages, consiste à admettre, ce qui ne paraîtra sans doute bien difficile à personne, que les ṛishis disaient «protéger la prière» ou «le sacrifice» dans le même sens que «protéger celui qui prie», V, 54, 14; VII, 69, 4; X, 80, 7; cf. I, 79, 7. M. Grassmann est lui-même obligé d'admettre ce sens au vers VII, 36, 7, où les Maruts sont priés à la fois de protéger «la prière» et «la descendance», et au vers X, 35, 11 qui demande aux Âdityas d'«aider le sacrifice au succès». Pourquoi ne l'admet-il pas dans les autres? Ne sont-ce pas les formules plus précises qui nous donnent la clef de celles qui le sont moins?

[1] Dans ce dernier passage, il n'y a pas à chercher le rapport du refrain *mádhvaḥ sómasya pītáye* avec notre formule. Ce n'est pas la seule fois dans le Ṛig-Veda qu'un refrain se construit mal avec le commencement de vers, auquel il s'ajoute souvent pour l'oreille beaucoup plus que pour l'esprit.

Aussi bien est-il lui-même revenu assez souvent dans sa traduction au sens de « secourir, protéger », ou à des sens analogues, par exemple au vers II, 23, 19, cf. I, 179, 3, et aux vers I, 112, 2, et VIII, 37, 1, où l'erreur du lexique était criante, le sens du verbe étant précisé par le substantif régime *ūti*. Pourquoi pas partout? Mais nous n'en sommes plus à compter ses contradictions. Signalons seulement encore les vers II, 40, 5; III, 62, 8, où le secours imploré pour la prière doit lui servir à gagner la victoire.

Dans le second de ces passages, la prière est formellement appelée *vājayántī* « avide de butin », et il est possible que, dans d'autres encore, elle soit plus ou moins personnifiée. Il ne faut pas oublier que la prière a une efficacité propre, en quelque sorte magique, si bien que les dieux sont obligés d'exercer une action particulière pour détruire l'incantation perfide, VII, 104, 12, en même temps qu'ils « protègent » la parole loyale, *ibid.* Pour ce passage encore, M. Grassmann proposait dans le lexique le sens d'« aimer » : il y a heureusement renoncé dans sa traduction. En revanche, il traduit, au vers X, 97, 14, « obéissez à ma parole », une invocation du médecin aux simples qui signifie en réalité : « Venez au secours de ma parole, joignez votre efficacité à celle de mes formules. »

Enfin les dieux peuvent encore « secourir la prière » ou « le sacrifice », en ce sens qu'ils contribuent à leur perfection; comme ce sont eux qui les

ont communiqués aux hommes, ils peuvent aussi aider les hommes à s'en servir. Ce sens, possible dans différents passages, III, 8, 8; IV, 50, 11; VII, 64, 5 et 97, 9, cf. 67, 5, paraît s'imposer au vers II, 24, 1, adressé à Bṛihaspati, le « maître de la prière » : « Aide à cette offrande (de notre prière), toi qui es le maître (de la prière). »

J'ai laissé de côté les passages où figure, au lieu des prières, ou du sacrifice en général, le Soma. Ici, le sens est autre. Vishṇu « aidant » le mâle « enivrant », c'est-à-dire le Soma, après quoi les Maruts viennent s'asseoir sur le gazon sacré, I, 85, 7, c'est le prêtre divin faisant couler pour les dieux le breuvage d'immortalité (cf. *Religion védique*, II, p. 418). La racine *av* prend ici un sens analogue à celui qu'elle a par exemple dans les formules où son régime est le « char » ou le « cheval », et qui serait, selon M. Grassmann, son sens physique primitif : « faire avancer ». Justement elle est employée aux vers VII, 47, 2; VIII, 20, 24, cf. VIII, 61, 12, pour exprimer également l'épanchement d'un liquide. Indra lui-même « aide » ou plutôt fait couler le Soma, VIII, 85, 13, quand il le conquiert au début de son héroïque carrière. C'est depuis qu'il l'a conquis dans le ciel, qu'on l'offre aussi dans le sacrifice, soit céleste, soit terrestre. Aussi dit-on qu'il a ainsi « aidé » à offrir le Soma pressé, III, 48, 1. Le vers IV, 27, 5, le constate expressément : ce Soma qu'offrent les adhvaryus, c'est Indra qui l'a « présenté à boire [1] ». Il est clair d'ailleurs

[1] Ces rapprochements me paraissent fournir la solution d'une

qu'on a pu dire aussi au propre, de Soma personnifié, si c'est de lui qu'il s'agit au vers VI, 20, 3, qu'Indra l'a « aidé », comme ailleurs c'est Soma qui aide Indra.

Cette dernière remarque nous conduit aux formules où M. Grassmann croit comprendre que les prières ou le sacrifice « satisfont » les dieux. Elles ont certainement dans plusieurs passages, et elles peuvent avoir dans tous, un sens à la fois beaucoup plus conforme au précédent et beaucoup plus védique. Il n'est pas dit au vers III, 32, 12 que le sacrifice a satisfait, réjoui, que sais-je? la foudre d'Indra. M. Grassmann a lui-même corrigé dans sa traduction ce non-sens de son lexique : le sacrifice, qui « fortifie » Indra, a aidé la foudre d'Indra à tuer Ahi, comme, en retour, Indra aide le sacrifice, *ibid.* Est-il moins évident qu'au vers II, 11, 11, le Soma qui « fortifie » Indra, aide par cela même Indra? Qu'au vers III, 30, 10, les voix (des chantres célestes) aident Indra à conquérir les vaches? Ce passage devient chez M. Grassmann : « Le bruit des vents lui a été agréable. » Passons. Le sens qui s'impose dans les citations précédentes convient également à toutes les formules analogues, VI, 69, 2; VII, 18, 19; VIII, 1, 16[1]. Les hymnes ne sont-ils pas appelés au

difficulté que j'avais signalée sans la résoudre, *Religion védique*, III, p. 332.

[1] Le sens et la construction indiqués par le lexique pour le vers VII, 84, 5, ne peuvent s'expliquer que par un *lapsus* : l'article en contient beaucoup d'autres, qu'il est inutile de relever. Un des plus

vers VIII, 13, 25, par une expression autrement hardie, des « secours chantés par les rishis »? Au vers VII, 46, 2, nous trouvons encore formellement exprimée la réciprocité des « secours » que se prêtent les hommes et les dieux. Cette idée est précisément la clef des différents emplois de la racine *av*. Ceci soit dit sans exclure les secours que les dieux se prêtent entre eux, ou que les sacrificateurs prêtent à ceux qui les emploient, VII, 33, 1.

M. Grassmann a admis encore le sens d'« envoyer » (*sic*) pour le seul passage IV, 44, 6. C'est un hymne qui serait ainsi envoyé aux Açvins. Le sens du texte est en réalité « aider à l'hymne de louange en l'honneur des Açvins », c'est-à-dire y travailler. Il est mis hors de doute par la comparaison du vers X, 130, 4, où l'on dit que le mètre Brihatî « aide la parole » de Brihaspati, c'est-à-dire apparemment lui donne sa forme. Des emplois analogues de la racine *av* avec un nom de chose pour régime se rencontrent aux vers VI, 58, 1; X, 124, 4; Vâl. 6, 1.

Il me paraît incroyable que la racine *av* prenne avec le suffixe *sám*, dans le seul vers V, 34, 8, le sens de « mettre aux prises ». Je comprends : « A supposer qu'Indra ait deux armées à secourir à la fois, il n'en prend qu'une pour alliée. »

Le sens de « caresser », imaginé pour divers emplois de *av* avec le préfixe *úpa*, n'a pas plus de réalité. Les simples qu'emploient les *rebouteux* védiques

forts est celui qui porte sur le vers IV, 52, 6, où la préposition *ánu* de la formule *ánu svadhâm* est prise pour un préfixe.

s'entr'aident mutuellement[1], X, 97, 14, et du *fils* mythique, qui rajeunit ses parents, quand il ne les engendre pas lui-même, on a bien pu dire qu'il leur rend quelques services, X, 140, 2, tout comme il peut en recevoir d'eux, cf. I, 161, 10.

Quant au prétendu causal *āvaya*, qui signifierait «dévorer», VIII, 45, 38; X, 113, 8, je ne vois pas d'où il tirerait ce sens, et j'aime mieux, contre mon habitude, supposer une seconde racine *av*, seule parente du latin *aveo*, et signifiant «être avide de». Nous la retrouverons plus loin sous l'article *avishy*, *avishyú*. Bref, le sens de «secourir» ou «protéger» avec des nuances diverses, par exemple aux vers I, 152, 6; V, 83, 4; VIII, 62, 7; IX, 97, 39, me paraît suffisant pour expliquer tous les emplois de *av*. Ce qui prouve que ces nuances résultent seulement du contexte, c'est que dans un des passages où l'on serait le plus tenté de traduire «rassasier», I, 112, 18, le sens de «secourir» est confirmé par le régime indirect *ūtíbhis* «par des secours».

a-vaṃçá.

Aux vers II, 15, 2 et IV, 56, 3, on serait bien tenté de prendre *avaṃçé* pour le locatif absolu d'un substantif abstrait et de comprendre que le ciel est soutenu, que les deux mondes tiennent ensemble «sans charpente». Au vers VII, 58, 1, même, on pourrait entendre que les Maruts, quand ils attei-

[1] Je ne vois pas non plus ce qui empêche que les oiseaux dont il est question au vers X, 146, 2, s'entr'aident dans leurs concerts.

gnent le ciel qu'ils font trembler, viennent de la *nirṛiti*, de l'*avaṃçá*, c'est-à-dire qu'ils sont envoyés en quelque sorte par la désagrégation et l'écroulement. Mais le rapprochement de *abudhná*, adjectif au vers VIII, 66, 5, et pris substantivement au locatif au vers I, 24, 7, me fait écarter cette interprétation. *avaṃçá* «sans charpente (pour porter un toit)» s'oppose exactement à *abudhná* «sans fond». Ils sont également propres à désigner le monde invisible conçu au delà du ciel et de la terre, limite du monde visible. C'est dans cet espace indéfini, et non dans l'atmosphère (*Luftraum*, disent MM. Roth et Grassmann), que les dieux ont édifié le ciel et la terre, et c'est de là aussi que viennent les Maruts quand ils font leur apparition dans l'atmosphère (*Religion védique*, II, p. 400 et note 2).

avakrakshin.

Mot obscur, VIII, 1, 2, comme la racine, VIII, 65, 11, cf. IX, 108, 7, dont il est formé, à moins que *kraksh* ne soit un développement de l'une des deux racines connues, *karç* ou *karsh*. Je ne vois rien à faire de la première; mais il ne serait peut-être pas impossible de tirer parti de la seconde, dans son sens bien védique de «labourer». J'ai depuis longtemps signalé (*Religion védique*, III, p. 9, note 1), l'influence attribuée au Soma sur la prospérité de l'agriculture, et les figures étranges qui servent quelquefois à l'exprimer, par exemple «labourer avec le loup», c'est-à-dire avec la pierre du pressoir : l'épi-

thète *vana-krakshá*, IX, 108, 7 «qui laboure dans la cuve» ou «avec la cuve» en serait une autre. Indra, conquérant le Soma sur le démon pour le communiquer aux hommes, aurait pu être aussi représenté labourant, VIII, 65, 11, comme un bœuf de labour, VIII, 1, 2, cf. I, 176, 2.

avakhādá.

Ce mot a donné beaucoup de tracas à M. Roth. Le sens de «qui dévore», que M. Grassmann propose, sauf à l'atténuer en celui de «qui anéantit», convient très bien à son unique emploi, I, 41, 4, si le mot *anṛiksharā*, du même vers, signifie, comme je l'ai supposé précédemment, «sans ours».

avatarám.

Non pas «plus loin», I, 129, 6, mais «plus bas», cf. VII, 104, 11; 16 et 17.

avadyá.

L'emploi de ce mot comme adjectif ne s'impose, ni au vers VI, 15, 12, ni même au vers IV, 18, 5.

Comme substantif, il exprime le mal d'une manière très générale, à ce qu'il semble, et peut par conséquent, au sens mythique, désigner la nuit : voir le suivant.

avadya-gohana.

Selon la remarque qui précède, je crois que cette épithète des Açvins, I, 34, 3, fait allusion à la nuit

que ces dieux «cachent» en faisant paraître le jour, cf. II, 24, 3; IV, 51, 9; VII, 80, 2. Cette interprétation sera applicable à *guhád-avadya*, épithète du mot «richesse» au vers II, 19, 5. Il faut bien se garder de chercher ici une observation morale sur la richesse «qui cache les défauts» : ce n'est pas là matière védique. La richesse dont il s'agit, le contexte en fait foi, n'est autre que le soleil, qui cache, c'est-à-dire fait disparaître la nuit (*Religion védique*, II, p. 332).

a-vadhá et *a-vadhrá*.

Voir *Religion védique*, III, p. 293.

avánі.

Le sens de «rivière» suffit; celui de «lit de rivière» est inutile. La chose va de soi pour le vers I, 62, 10. Au vers V, 54, 2, les eaux «dans la rivière» n'ont rien non plus de choquant. Restent les vers I, 140, 5; VII, 87, 1, où selon une image, d'ailleurs très védique, le «lit de rivière» deviendrait le chemin du feu ou de la lumière. Mais dans le premier, il s'agit en réalité de la conquête, *prâbhi mármṛiçat*, de la «grande rivière», de la rivière céleste, par Agni. Dans le second, Varuṇa est représenté épanchant les eaux en même temps que la lumière, et *mahîr avánîḥ* me paraît synonyme de *árṇāṃsi samudríyā nadînām* : quant à *áhabhyaḥ*, je le traduirais «pour les jours (qui se succèdent)», ou même j'en ferais un synonyme de *divé-dive* «de jour en jour»;

car cette forme est bien, quoi qu'on en dise, un double datif, et s'explique parfaitement comme telle dans le sens primitif de « pour chaque jour ». Cf. d'ailleurs l'emploi du datif *apartbhyaḥ*, I, 32, 13.

avapâna.

N'est ni l'action de boire, ni le breuvage, mais l'endroit où les animaux, VII, 98, 1; VIII, 4, 10; X, 106, 2, et, par figure, les dieux, *ibid.*, et I, 136, 4; X, 43, 2, descendent, *áva*, pour boire, l'abreuvoir. Cf. *suprapāṇá.*

avamá.

Si ce mot, dont le seul sens propre est « le plus bas », prend quelquefois dans le Ṛig-Veda le sens de « le plus récent », VI, 21, 5; VII, 71, 3[1], ce n'est pas par l'intermédiaire d'un troisième sens « le plus voisin », mais par une figure analogue à celle qu'impliquent nos expressions « descendre » et « remonter le cours des temps ». Partout où on a cru devoir admettre ce troisième sens, il s'agit des dieux, I, 185, 11, qui, pour se rapprocher des hommes, doivent en effet « descendre », et particulièrement d'Agni, II, 35, 12; IV, 1, 5, ou bien des ennemis mythiques, III, 30, 16, qui peuvent également venir de différents mondes : il est possible d'ailleurs que, dans ce dernier cas, le mot ait un sens figuré : « le plus vil ».

[1] Et peut-être I, 105, 4, mais non VI, 25, 1, cf. VII, 32, 16; IX, 36, 5 et *passim*.

avayáj.

Si la forme *avayás* doit en effet être rapportée à ce thème, elle doit signifier «sacrifice expiatoire», et rien n'empêche de lui donner ce sens dans ses deux seuls emplois, I, 173, 12 et A. V. II, 35, 1.

a-vayuná.

L'obscurité «sombre» est une tautologie qu'on impute gratuitement à l'auteur du vers VI, 21, 3 : *avayuná* signifie «contraire à la loi», cf. V, 40, 6, comme *vayúnavat* signifie «conforme à la loi».

ávara.

Signifie «inférieur». Le sens figuré d'«inférieur en mérite», possible en soi, ne convient pas au vers VI, 9, 2, où le «père inférieur» est Agni, cf. 3 et 4 (*Religion védique*, II, p. 104).

J'admets comme pour *avamá*, et par la même figure, le sens de «plus récent», VI, 21, 6, cf. 5; mais je ne puis le reconnaître dans la plupart des passages cités par M. Grassmann. J'en ai interprété le plus grand nombre dans ma *Religion védique*, X, 15, 1 (I, p. 83)[1]; X, 56, 6 et 7 (I, p. 98 et n. 2[2]);

[1] C'est dans la première moitié du vers suivant qu'est exprimé, et avec d'autres termes, l'opposition des pitṛis plus et moins anciens.

[2] Mon explication est loin d'être sûre, mais celle de M. Grassmann ne l'est certainement pas davantage; il se voit obligé lui-même dans sa traduction de revenir au sens d'«inférieur» pour le vers 7, et ne s'inquiète pas de concilier cette interprétation avec celle qu'il donne du vers 6.

X, 88, 19, (cf. 17, I, p. 233 et note 3); X, 55, 4 (I, p. 314); I, 141, 5 (II, p. 64[1]); X, 81, 1 (II, p. 104); I, 155, 3 (II, p. 416), et le sens d'« inférieur » convient aussi très bien aux vers VIII, 64, 15, et 85, 6 : dans le dernier, *viçvā jātāny ávarāṇy asmāt* formera une proposition indépendante[2] : « Tous les êtres inférieurs viennent de lui ». En revanche le sens de « nouveau » conviendrait bien aux vers II, 12, 8; IV, 25, 8, cf. VI, 21, 5.

Le sens de « placé après (dans l'espace) » ne me paraît justifié, ni par ces passages, ni par aucun des autres que cite M. Grassmann. Pour les vers X, 87, 3 et I, 163, 9, voir *Religion védique*, I, p. 29[3] et 271. Au vers X, 120, 7, il s'agit de la richesse supérieure et de la richesse inférieure, comme l'a reconnu M. Grassmann lui-même dans sa traduction, c'est-à-dire des dons du ciel et des biens de la terre.

Quant aux passages sur lesquels M. Grassmann fonde le sens de « plus voisin », ils font en réalité allusion à la descente des dieux, II, 34, 14; IX, 97, 17, ou à l'opposition du ciel et de la terre, I, 168,

[1] Ici j'avais admis, mais sans nécessité, le sens de « jeunes » : celui d'« inférieures » est tout à fait conforme à l'ensemble de mon interprétation et suggéré déjà par le verbe « descendre ».

[2] A moins qu'on ne préfère entendre : « Il a engendré de lui-même, etc... ». On sait que le thème pronominal *a* s'emploie très bien dans le Ṛig-Veda avec le sens d'un pronom réfléchi.

[3] Si l'on n'admettait pas mon interprétation, il resterait toujours la ressource de prendre au sens vulgaire la dent « supérieure » et la dent « inférieure ».

6; pour X, 88, 17 et VII, 6, 7, en particulier, voir *Religion védique*, I, p. 233 et 254[1].

Donc, pour *ávara* comme pour *avamá*, deux sens : inférieur dans l'espace, et inférieur dans le temps, c'est-à-dire plus nouveau.

avaródhana.

Dans la phrase : *yátrāvaródhanaṃ diváḥ*, IX, 113, 8, il s'agit de l'arrivée au monde de l'immortalité. Tous les interprètes entendent : « Là où est le lieu le plus retiré, le sanctuaire du ciel ». Le vrai sens est pourtant donné avec la dernière certitude par de nombreux emplois de la racine *rudh* avec *áva*, particulièrement dans l'Atharva-Veda, aux vers IX, 5, 22; XIII, 2, 15; XV, 11, 3, qui expriment la même idée. Nous dirons donc : « Là où on atteint le ciel ».

a-vartrá.

M. Roth a corrigé heureusement, dans le dernier supplément au grand dictionnaire et dans le dictionnaire abrégé, sa première interprétation, « ne se retournant pas », que reproduit le lexique de M. Grassmann. La comparaison de *vártra* ne laisse en effet aucun doute sur le vrai sens : « que rien n'arrête ». La racine est, non pas *vart*, mais *var*. C'est du reste ce qu'avait déjà reconnu Sāyaṇa.

[1] Les passages de l'Atharva-Veda où M. Roth cherche le même sens ne me paraissent pas plus concluants.

ávas.

Ce mot n'a, selon moi, que des emplois correspondants à ceux que j'ai admis pour la racine *av.*

D'abord, le sens de « désir » ou « plaisir » est purement imaginaire. Il m'est impossible de comprendre pourquoi l'instrumental *ávasā*, *ávobhis*, ne désignerait pas aux vers I, 89, 7; V, 74, 6; X, 89, 16, comme en tant d'autres passages, par exemple I, 117, 19; 167, 2, etc., le secours « avec lequel » les dieux répondent à l'appel du suppliant. Les expressions telles que *yâbhiḥ sindhum ávatha. . . . ūtibhiḥ*, VIII, 20, 24, rendent parfaitement compte de *apâm ávaḥ*, VIII, 6, 2 : les eaux qui se réunissent dans la mer sont un « secours » pour elle, comme les hymnes qui affluent dans cette mer qu'on appelle Indra.

Cette comparaison nous rappelle que les hommes « secourent » les dieux avec leurs sacrifices, comme les dieux les secourent de leurs bienfaits, et rien n'empêche d'interpréter ainsi le mot *ávas* aux vers I, 86, 6; 152, 7; III, 32, 13; VII, 36, 9. On rapprochera en particulier du vers III, 32, 13, le vers cité sous *av*, III, 32, 12. Il se pourrait aussi que dans tel de ces passages, et surtout dans d'autres, I, 102, 5; 177, 5; 185, 6; VI, 25, 9; 59, 3; X, 89, 17, l'instrumental *ávasā*, par une construction elliptique, ajoutât à l'« invocation » l'idée que le dieu doit y répondre « avec son secours ». Il serait alors à peu près équivalent au locatif *ávase*. Il est difficile

en tout cas de saisir les raisons qui ont pu déterminer M. Grassmann à chercher une autre interprétation de ce locatif lui-même aux vers I, 135, 4; III, 57, 5; VI, 23, 8; VII, 85, 4; Vâl. 6, 2.

avasá.

Par exception, c'est M. Roth, suivi par M. Grassmann, qui admet ici une figure hardie, «la nourriture qui a des pieds», pour «le bétail», et c'est moi qui la repousse; non pas certes qu'elle me fasse peur, mais parce que le passage dont il s'agit, X, 169, 1, me paraît comporter une interprétation beaucoup plus simple. Le mot *padvát* y est substantif, comme aux vers I, 48, 5 et 140, 9; les deux datifs sont indépendants l'un de l'autre, et le sens est : «secours le troupeau pour la nourriture», c'est-à-dire «donne la nourriture au troupeau».

áva-sā.

A supprimer. Voyez *an-avasá.*

ava-sthâ.

L'hypothèse de cette forme me semble inutile. Je m'en tiendrais à *ava-sthá*, qui paraît désigner le *penis* dans l'Atharva-Veda, mais qui a pu très bien, comme *upástha*, désigner à la fois les parties sexuelles de l'homme et celles de la femme. Car je crois avec M. Roth et M. Grassmann, et contre l'avis de M. Ludwig, que c'est ce dernier sens qu'il faut admettre au vers V, 19, 1. J'interprète d'ailleurs tout autrement

l'ensemble du passage, *jāyante* ne pouvant avoir le sens actif. Voir *Religion védique*, II, p. 86[1].

avasyú.

Ne signifie pas à la fois « qui cherche le secours » et « qui l'accorde », comme le prétend M. Grassmann : le second sens est à supprimer. Aux vers IV, 16, 11 et V, 31, 10, où l'épithète est donnée à Indra, il s'agit de l'aide que ce dieu cherche et qu'il trouve dans son compagnon d'armes Kutsa. Au vers V, 46, 1, le « joug » qui reçoit la même qualification est le joug de la prière ou plus généralement du sacrifice : or M. Grassmann a pris lui-même le soin de relever l'application de notre mot à la prière.

a-vātá.

Je ne crois pas à un *avātá* venant de *vā* « se fatiguer, s'épuiser » et signifiant « qui ne s'épuise pas ». M. Roth a depuis longtemps indiqué la possibilité d'une confusion avec *ávāta* « invaincu » au vers I, 52, 4. M. Ludwig admet la même confusion aux vers I, 62, 10 et VIII, 68, 7, et je suis bien tenté de faire comme lui[2]. Reste le vers I, 38, 7, où *avātá* signifie probablement « sans vent »; opposez X, 31, 9 et *passim*. A ce propos, remarquons que

[1] J'ai seulement à modifier ma traduction du dernier pāda de la manière suivante : « Il voit dans le sein de sa mère ». C'est un paradoxe analogue à celui du vers IV, 27, 1.

[2] Le vers I, 62, 10, pourrait s'expliquer aussi peut-être par *avātá* « sans vent »; opposez IV, 19, 4; V, 78, 7; IX, 84, 4; X, 68, 5.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ánīd avātám, X, 129, 2, est un paradoxe signifiant : « il respirait sans souffle ».

ávi.

Je doute fort de l'existence d'un mot *ávi* « propice » dans l'Atharva-Veda; la citation de X, 8, 31, chez M. Roth, n'est nullement décisive, et la leçon *ávim vṛidhāma* de V, 1, 9, est probablement une faute pour *ávīvṛidhāma*. En tout cas l'ambition que montre M. Grassmann d'expliquer par la racine *av* le mot *ávi* « brebis » appartient à l'âge héroïque des études étymologiques : cet âge est passé. Sur *avasá*, voir ci-dessus.

á-vikrīta.

Bien qu'on puisse arriver à la traduction « qui n'a pas vendu », IV, 24, 9, en partant d'un substantif *vikrīta* « vente », je me demande si ce mot ne signifie pas tout simplement « qui n'a pas été vendu », nous dirions « acheté ». Il s'agit du prêtre auquel on n'a pas offert un salaire suffisant. Le vers suivant parle bien de la vente du dieu lui-même par le prêtre qui dispose de ses faveurs!

a-viprá.

Je n'admets pas que *viprá* soit jamais adjectif; je traduis donc « qui n'est pas un prêtre » ou un « chantre ».

a-viçastṛi.

Paraît signifier « autre que l'égorgeur », I, 162, 20 : l'égorgeur du cheval doit être unique, *ibid.*, 19.

á-viçvaminva.

C'est naturellement le contraire de *viçvam-invá*. Or ce mot ne signifie pas « qui pénètre partout », comme le croit M. Grassmann, par la raison que le thème verbal *inva* ne signifie pas « qui pénètre », mais est au contraire toujours actif : l'unique exemple du sens prétendu neutre, I, 176, 1, s'explique très bien par l'ellipse du régime, si même il ne faut pas lire *ṛighāyámāṇam*, cf. I, 61, 13, et surtout I, 10, 8. M. Grassmann ne s'inquiète pas du reste de mettre d'accord, dans son lexique, son interprétation de *viçvamvinvá* au vers X, 110, 5, par exemple, avec celle de *invanto viçvam*, dans les vers correspondant d'un autre hymne *āprī*, III, 4, 5, et il ne le fait dans sa traduction qu'en abandonnant le sens du lexique, tout en le conservant ailleurs avec cette inconséquence qu'on se fatigue à relever sans cesse. M. Roth admet deux sens, « qui met tout en mouvement », et « qui embrasse tout ». Le premier, seul justifié par les emplois du thème *inva*, suffit pour tous les emplois : le ciel et la terre par exemple mettent tous les êtres en mouvement en ce sens qu'ils leur donnent la vie. Maintenant qu'est-ce que la parole, I, 164, 10, et le char, II, 40, 3, *áviçvaminva*, par opposition à l'hymne, qui est en même

temps un char, I, 61, 4, *viçvaminvá?* Les deux passages sont pleins de spéculations des plus abstruses. Le char du second est un sacrifice mystique, rappelant la parole sacrée du premier, et celle-ci est apparemment la parole *cachée*, et par conséquent ne vivifiant pas encore le monde.

ávishṭha.

« Qui reçoit très volontiers », selon M. Roth et M. Grassmann. En réalité « celui qui secourt le mieux ». Peu importe que le secours du dieu soit donné directement à l'homme, ou qu'il soit donné à sa « prière », VII, 28, 5. Cf. sous *av.*

avishy et *avishyú.*

Le sens d'« aider » ou « aidant volontiers » est à supprimer chez M. Grassmann. Le seul sens justifié est celui d'« avide » ou « être avide », même lorsqu'il s'agit des dieux. Pas de difficulté pour Agni, au vers X, 115, 6, cf. I, 58, 2; VII, 3, 2. Quant au vers VIII, 56, 9, il suffit de le rapprocher de A. V., III, 26, 2. Cf. *avasá*, et le thème verbal *āvaya*, sous *av.*

a-vīra.

Comme épithète de *krátu* « intelligence », X, 95, 3, signifie bien « faible », sans doute par dérivation du sens de « qui n'a pas d'hommes comme protecteurs ». Mais au vers VII, 61, 4, les mois des impies qui s'écoulent *avīrās*, sont des mois qui passent sans

leur donner « des hommes », c'est-à-dire des enfants mâles.

a-vṛiká.

Je crois avec M. Grassmann que cette épithète, appliquée aux personnes ou aux choses, signifie « qui protège de l'ennemi », proprement « du loup ». Mais pour comprendre la raison qui l'oblige à modifier cette acception aux vers VI, 2, 2; 48, 18; X, 144, 5, il faut apparemment un sens qui me manque. Le mot n'est pas substantif au vers I, 31, 13, où il se rapporte à *dhâyase*, ni au vers VII, 88, 5, où il est pris adverbialement à l'accusatif. Si on aime mieux en faire un substantif qu'un adverbe au vers VI, 4, 4, il y signifie, non pas « sûreté », mais « lieu sûr ».

á-vṛita.

La richesse *á-vṛita*, VI, 14, 5, n'est pas la richesse « illimitée », mais la richesse « non enveloppée, dont l'ennemi ne s'empare pas ».

á-venat.

Il s'agit d'un fœtus dans le sein de sa mère, X, 27, 16, comme l'entendent MM. Roth et Grassmann : M. Ludwig, en parlant d'un enfant à la mamelle, fait une double violence au lexique. Mais il serait trop naïf de croire que ce fœtus est un fœtus ordinaire, « sans désirs » ou « sans conscience ». Si ce n'est celui-là même qui, dans le sein de sa mère, savait déjà comment tous les dieux sont nés, IV, 27, 1,

c'est tout au moins son frère ou son cousin. N'est-il pas dit de sa mère qu'elle cherche à le « contenter », *tushâyantî?* Le fœtus pourtant n'est « pas content », *ávenat.* Pourquoi? Parce que sa mère le retient, et qu'il veut sa liberté. Je renvoie les incrédules au début de l'hymne sur la naissance d'Indra, IV, 18.

á-vyat.

La leçon *ávyatyai*, qui est peu intelligible, ne serait-elle pas tout simplement une faute pour *avyathyai*, X, 95, 5? Purûravas contente Urvaçî pour qu'elle ne le quitte pas : le mot *avyathi* aurait pu très bien exprimer cette idée par allusion à la vache mythique qui s'écarte, X, 31, 10, cf. VI, 28, 3 et A. V., XIV, 1, 48. On retrouverait ainsi l'abstrait que M. Roth avait tout d'abord cherché dans ce passage, mais que la leçon du texte ne pouvait donner.

a-vyathi.

M. Grassmann a cru pouvoir relever dans le Ṛig-Veda, à côté de *vyáthis*, un thème simple *vyáthi*, dont M. Roth s'est passé, et dont je me passerai aussi. Mais l'existence du thème composé *a-vyathi* n'en est pas moins prouvée par les formes *avyathî*, *avyathîs*, *avyathibhis*, *avyathishu.* Je crois seulement qu'on peut ajouter à ce thème un thème *a vyathis*, suffisamment justifié par l'existence du simple *vyáthis.*

On évitera ainsi de séparer la formule *avyathir jaganvân*, I, 117, 15, de *vyáthir yati*, V, 59, 2, et

de *vyáthir jaganvâṃsas*, VIII, 45, 19. Dans la dernière, *vyáthis* ne peut être qu'un accusatif neutre, et la seconde, rapprochée de II, 12, 2; III, 54, 8, est évidemment équivalente à *vyáthamānā* «chancelante».

On voit par là que *vyáthis* n'est pas, comme le croit M. Roth, un adverbe signifiant «en secret»[1], mais un substantif dont le sens est d'ailleurs, non pas «chemin», comme l'entend M. Grassmann, mais «marche chancelante» et «faux pas». Il désigne peut-être au figuré les fautes commises dans le sacrifice, soit que les dieux les punissent, X, 86, 2, soit qu'ils les pardonnent, VI, 62, 3; VIII, 45, 19. On l'applique aux vaches qui s'égarent, ou tout au moins qui s'écartent, VI, 28, 3, et la vache mythique, qui se garde elle-même, sait faire du *vyáthis*, des *avyathi*, X, 31, 10. Le *vyáthis* d'Agni[2], IV, 4, 3, son *vyáthis* «noir», II, 4, 7, doit être sa marche errante, qui laisse une trace noire.

Quant au mot *avyathi* lui-même, nous venons de le voir, au vers X, 31, 10, substantif féminin signifiant le contraire de «marche chancelante» ou d'«écart». MM. Roth et Grassmann le prennent encore ainsi dans divers autres passages. Au vers I, 117, 15, j'ai montré que le thème était *avyathis*. Il est peu naturel de séparer I, 112, 6, de VII, 69,

[1] M. Roth le traduit «en chancelant», seulement au vers V, 59, 2.

[2] Il est même question au vers VI, 33, 2 de l'Atharva-Veda, du *vyathis* (ainsi accentué) d'Indra qui est à l'abri des coups de l'ennemi, comme celui d'Agni, IV, 4, 3, et celui des vaches, VI, 28, 3.

7 : au lieu donc de faire de notre mot un adjectif, construit avec *ūtibhis* dans le premier passage, et avec *patatribhis* dans le second, je lui garderai sa valeur de substantif, et son sens de « marche en droite ligne ». Dès lors, il suffira d'admettre, au vers IX, 48, 3, un emploi adverbial du thème *avaythis*, pour éviter de donner deux sens au thème *avyathi*[1].

1. *aç*.

Comment une racine signifiant « atteindre », et par suite « obtenir », aurait-elle bien pu prendre, sans aucune espèce de formation causative, le sens d'« offrir » dont la gratifie M. Grassmann, et dont M. Roth, moins prodigue dans le grand dictionnaire, lui confirme la possession dans le dictionnaire abrégé ? Voici encore un exemple d'erreur sans grande importance pour l'interprétation sommaire des textes, mais très propre à caractériser la méthode philologique que je combats.

Le sens en question a été imaginé surtout pour expliquer des formules telles que celle du vers V, 81, 5, où *stómam ānaçe* signifierait « a offert un hymne de louange ». Mais la comparaison des passages où le régime est incontestablement un nom d'action, comme *niçiti* « l'action d'aiguiser » c'est-à-dire « d'attiser le feu », VI, 13, 4; 15, 11, et beau-

[1] L'emploi de l'un et de l'autre mot dans les derniers passages cités est une ressemblance de plus entre les formules du mythe de Bhujyu et de la descente du Soma. (*Religion védique*, III, p. 12 et 330.)

coup d'autres, VI, 1, 9; 16, 26; VII, 90, 2; VIII, 4, 6 (au vers X, 122, 3, le régime est sous-entendu), montre bien que la racine *aç* y garde son sens d'« atteindre, parvenir à » : « atteindre l'hymne » ou « la louange »[1], c'est réussir à louer dignement la divinité, comme « atteindre l'action d'attiser », c'est réussir à attiser le feu. Ces constructions sont analogues en somme à celles de la même racine avec un infinitif (dans un sens équivalent à « pouvoir »), que M. Grassmann n'a pas toutes relevées : il a mal classé par exemple celle du vers I, 24, 5. On peut comparer encore X, 19, 5 et 29, 8. Restent les vers VII, 7, 7, et VIII, 12, 21. Dans le second, *vy ânaçuḥ* est un refrain sans liaison avec les mots qui précèdent. Dans le premier, il n'est pas bien difficile d'admettre qu'Agni « a conquis » des trésors « pour » ses suppliants.

Autre sens, inventé celui-là pour un passage unique, I, 73, 9 : *vi sūráyaḥ çatáhimā no açyuḥ*. La racine *aç* signifierait là « durer ». Le rapprochement du vers II, 33, 2, *çatáṃ himā açīya* suggère et impose en quelque sorte une correction des plus simples qui permet de conserver le seul sens établi, celui d'« atteindre ». L'erreur s'explique par la coexistence de formules telles que celle du vers VI, 4, 8 : *mádema çatáhimāḥ suvīrāḥ*.

[1] La formule « atteindre l'hymne » prend un tout autre sens quand elle est appliquée aux dieux : elle signifie alors « mériter la louange » ou, tout simplement, « l'obtenir », VI, 49, 8; VII, 28, 2, cf. VIII, 24, 17.

Le sens de « se rendre maître de » pourrait convenir tout au plus aux emplois de *aç* avec *abhi*, I, 179, 3; VI, 49, 15, que d'ailleurs on interprétera peut-être plus exactement dans le sens de « dépasser »[1].

Celui de « recevoir » est encore moins justifié. Aux vers I, 54, 9; VIII, 45, 22; 71, 6, comme le montre l'emploi des termes *tṛimpâ*, *tarpáyā*, *tṛiptim*, l'idée est toujours celle d'« atteindre », d'aller *jusqu'au bout* de sa soif, de son désir. Quant au vers VIII, 40, 3 (cf. VIII, 3, 16), on le comparera à VIII, 8, 10.

Enfin, la racine *aç*, précédée ou non du suffixe *sám*, régissant toujours à l'accusatif l'objet atteint, je crois qu'au vers IV, 23, 2, elle est construite absolument, et que *sumatibhiḥ* est un instrumental « de l'instrument ».

2. *aç*.

Une seule observation sur le vers X, 176, 1, où cette racine, qui signifie « manger » (et même « boire » dans le Ṛig-Veda), prendrait le sens de « teter », parce que le régime est « la vache », ou plutôt la terre comparée à une vache mère. Mais Agni, d'une part, dévore bien son père et sa mère, X, 79, 4, c'est-à-dire les deux araṇis, et de l'autre tond, I, 65, 8, ou rase, X, 142, 4, la terre qui est aussi appelée sa mère. On comprendrait donc très bien qu'Agni

[1] Au vers I, 70, 1, rien n'empêche de gard r le sens d'« obtenir ». Le vers X, 29, 8, a été cité ci-dessus.

dévorât la terre considérée comme une vache, et comme une vache qui serait sa mère. Or une correction très simple au texte du vers X, 176, 1 (*ṛishûṇâm* pour *ṛibhûṇâm*) lui donnerait pour sujet «les fils des flammes», c'est-à-dire les feux mêmes, cf. V, 25, 1. Si l'on remarque encore que l'épithète de ce sujet, *viçvádhāyasas*, est précisément une épithète d'Agni, V, 8, 1; VII, 4, 5, on trouvera peut-être que la question vaut au moins d'être examinée.

a-çatrú.

M. Roth et M. Grassmann se donnent beaucoup de peine pour expliquer ce mot au vers V, 2, 12, et ils ne le font qu'en s'écartant considérablement de son sens ordinaire. Tout devient très simple si, au lieu de faire de l'accusatif neutre *açatrú* une épithète de *védas* «richesse», on en fait un adverbe : «qu'Agni apporte ici la richesse de l'ennemi, sans rencontrer d'ennemis capables de l'en empêcher!» C'est ainsi qu'on dit d'Indra, d'une part, qu'il n'a pas d'ennemis à sa taille, I, 102, 8, et de l'autre, que nul ne peut l'empêcher de faire des dons à ses adorateurs, IV, 31, 9.

áçan.

Ne signifie «pierre de jet» qu'au vers II, 30, 4. Au vers IV, 28, 5, il a évidemment le même sens qu'au vers X, 68, 8.

açáni.

Signifie, du consentement général, étymologique-

ment, «pierre de jet», et dans l'usage, «foudre». M. Roth et M. Grassmann abandonnent ce sens pour un seul passage, X, 87, 4, dont la traduction littérale en latin serait : *voce sagittas fulminibus ungens.* Il s'agit d'Agni, triomphant des démons au moyen des sacrifices et de la parole sacrée. M. Roth et M. Grassmann donnent, pour ce passage unique, au mot *açáni* le sens de «pierre servant de pointe à la flèche»; puis ils prennent la racine *dih* «oindre» dans le sens de «cimenter», et aboutissent, j'imagine[1], à ce sens : «unissant la pierre à la flèche au moyen de la parole sacrée». On avouera qu'il n'était pas besoin de la parole sacrée pour un miracle de cette force. Le passage est d'ailleurs parfaitement clair. La racine *dih* exprime dans l'Atharva-Veda l'opération qui consiste à empoisonner la flèche, IV, 6, 7; V, 18, 15. Agni, lui, au moyen de la parole sacrée, l'*enfulmine*, la rend terrible comme la foudre.

áçasta-vāra.

Employé une seule fois, X, 99, 5. L'interprétation de M. Roth et de M. Grassmann «possédant des trésors *inexprimables*» est bien faible, et difficilement conciliable avec le seul emploi connu de *áçasta*, A. V., VI, 45, 1. Ce dernier, pris substantivement au neutre, paraît avoir le même sens que *áçasti*, c'est-à-dire «malédiction», ou plus exactement, je crois, «incantation». Ne serait-il pas possible

[1] M. Grassmann donne un autre sens dans sa traduction; mais on ne voit plus ce qu'il fait de l'instrumental, *açánibhis*.

que *áçastavāra* signifiât «possédant les trésors enchantés», c'est-à-dire «maître des trésors célestes précédemment retenus par les démons»?

a-çāsyá.

En donnant à ce mot le sens de «non blâmable», M. Grassmann et M. Roth me paraissent se méprendre complètement sur la signification du passage unique où il figure, VIII, 33, 17. Je ne sais pas si les vers 16-19 sont ou non une addition plus ou moins tardive à l'hymne VIII, 33, mais je conteste en tout cas que ces quatre vers soient, comme M. Grassmann l'admet trop facilement, sans rapport entre eux et avec ce qui précède. J'y vois une sorte d'incantation destinée à paralyser l'effet de quelque sacrifice simultané d'un prêtre rival, et se rattachant très bien aux vers 14 et 15 qui engagent Indra à négliger les libations de l'ennemi. «Le héros qui nous conduit (Indra), n'obéit aux ordres, ni de toi, ni de moi, ni d'aucun autre.» Et le prêtre poursuit en adressant à son rival des insultes qui consistent à le traiter de «femme», en insistant sur l'infériorité de la femme, et plus généralement de la femelle. Au vers 18, il constate que lorsqu'un étalon et une jument traînent le même char, c'est le joug de l'étalon qui est le plus haut (ou qui vaut le mieux?). Au vers 19, interpellant directement son ennemi, il lui dit : «Baisse les yeux, ne les lève pas! Joins l'un contre l'autre tes petits pieds, pour qu'on ne voie pas tes parties sexuelles : car tu n'es qu'un

prêtre femelle! » Je traduirai donc ainsi le vers 17 : « Indra a dit que l'esprit de la femme est *impossible à instruire*, *açāsyám*, et que son intelligence est médiocre ».

á-çiva.

N'est nullement, aux vers I, 116, 24, et X, 23, 5, un substantif neutre signifiant « malheur ». Dans le second, où il est question des ennemis abattus par Indra, il est clair que l'accusatif pluriel neutre *áçivā* est construit comme épithète avec *purū́ sahásrā* « de nombreux milliers malveillants » pour « de nombreux milliers d'êtres malveillants ». Au vers I, 116, 24, l'instrumental *áçivena* désigne « le malveillant », c'est-à-dire « le méchant père », par qui Rebha avait été plongé dans les eaux. Voir *Religion védique*, III, p. 18. M. Grassmann est d'ailleurs revenu à ce sens dans sa traduction.

á-çeva.

M. Grassmann a renoncé lui-même dans sa traduction à l'explication qu'il avait proposée dans son lexique pour le vers VII, 34, 13.

áçna (1 et 2).

Il n'y a qu'un seul mot *áçna*. Pour ses emplois, voir *Religion védique*, III, p. 8, note 2.

áçma-cakra.

« Dont la roue est la pierre du pressoir » est excel-

lent. M. Roth aurait, selon moi, mieux fait d'emprunter cette interprétation à M. Grassmann, que de reproduire dans le dictionnaire abrégé la sienne propre «pourvu d'un disque de pierre», qui a peu de sens dans le contexte. X, 101, 7.

áçman.

Supprimer les sens 4 et 5 de M. Grassmann, «pierre précieuse» à laquelle serait comparé le soleil, et «ciel». Pour les vers V, 30, 8, et 56, 4, je me contenterai d'opposer M. Roth à M. Grassmann. Quant aux vers V, 47, 3, et VII, 88, 2, ils s'expliquent l'un par l'autre. Dans le second, *áçman* ne signifie pas «ciel», mais est construit en opposition au mot «ciel», *svàr,* ce qui est tout différent : le ciel est la pierre sous laquelle apparaît cette forme particulière de Soma, *ándhas*, qui n'est autre que le soleil (cf. *Religion védique*, I, p. 161). Dans le premier, l'être qualifié à la fois de «taureau», d'«oiseau» et de «mer» ne peut être aussi que Soma, et Pṛçni, la femelle céleste, mère de Soma aussi bien que d'Agni (cf. *ibid.*, II, p. 399 et 397), y figure sous la forme d'une pierre, représentant d'ailleurs le nuage : la pierre Pṛçni (et non «le joyau aux couleurs variées»), n'est pas le soleil, mais le lieu d'origine du Soma-soleil.

áçmanvat.

Paraît être synonyme de *açmanmáya* «fait de pierre», et désigner au féminin pris substantive-

ment, X, 53, 8, soit le réservoir des eaux célestes, (cf. d'une part IV, 30, 20, et de l'autre IV, 16, 6 et *passim*), soit l'appareil que composent les pierres du pressoir. Le verbe *rīyate* se dit, non seulement du liquide qui coule, mais du réservoir qui le laisse couler, V, 58, 6. Comparez l'ensemble du passage, X, 53, 7-10, à l'hymne X, 101.

áçma-vraja.

« Enfermé dans le rocher », dit M. Roth. M. Grassmann ajoute la même traduction à la traduction étymologique « qui a le rocher pour étable ». Je m'en tiens à cette traduction étymologique. Elle convient aux rivières célestes, X, 139, 6, et aux aurores, IV, 1, 13, par la raison que les unes et les autres sont, dans le langage courant des hymnes, représentées comme des vaches. Je ne me lasserai pas de protester contre l'effacement systématique des figures védiques.

áçmāsya.

Cette épithète du puits céleste que « perce » Brahmaṇaspati, II, 24, 4, me paraît signifier, non pas « qui a une bouche de pierre », mais « qui a une pierre à la bouche, dont l'ouverture est fermée par une pierre » : de là la nécessité de le percer.

á-çrita.

Épithète du feu contenu dans le bois, IV, 7, 6, signifiant sans doute qu'il n'y est pas fixé, attendu qu'il

tend toujours à changer de demeure, *kūcidarthin*, *ibid.* C'est ainsi du reste que paraît l'entendre M. Roth. L'interprétation de M. Grassmann est : « non déployé ».

áçva-pṛishṭha.

La pierre *áçvapṛishṭha*, VIII, 26, 24, n'est pas la pierre « portée sur le dos d'un cheval » (pur non-sens), mais la pierre « qui porte sur son dos le cheval » (paradoxe désignant la pierre inférieure du pressoir qui porte le Soma représenté comme un cheval, cf. *sómapṛishṭha*). M. Grassmann a lui-même abandonné la première interprétation dans sa traduction, ce qui n'a pas empêché M. Roth de la reproduire dans le dictionnaire abrégé.

áçva-budhna.

Voir *Religion védique*, II, p. 69 et n. 1, 75.

açva-búdhya.

Épithète de la richesse, signifiant « remarquable par des chevaux », c'est-à-dire en somme « consistant en chevaux ». M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, remplace ce sens par celui de « reposant sur des chevaux »; je renonce à comprendre.

áçvam-ishṭi.

Signifie « désir de chevaux », comme *gáv-ishṭi* (voir ce mot) signifie « désir de vaches », VIII, 50, 7, (où les deux mots sont construits parallèlement à

IMPRIMERIE NATIONALE.

vásatti), et désigne le combat dont les chevaux doivent former le butin. Au vers II, 6, 2, *áçvamishṭe* est sans doute une fausse leçon pour *áçvamishṭau* (cf. *gávishṭau*), à moins qu'il ne faille admettre un mot synonyme *áçvamishṭha* : le simple *ishṭá* est souvent substantif.

áçva-rādhas.

Non pas « qui équipe des chevaux (pour Agni), mais « qui donne des chevaux (comme salaire, au prêtre) ». La chose est évidente au vers 4 de l'hymne V, 10 (cf. 3), et le vers X, 21, 2, est à peu près la reproduction de la même formule.

açva-sūnṛita.

Selon M. Roth, dans le grand dictionnaire, « accompagné de la joie des chevaux », dans le dictionnaire abrégé « aimant les chevaux ». Le vrai sens me paraît donné par M. Grassmann : « riche en chevaux », mais proprement « qui a pour trésors des chevaux », (voir *Religion védique*, III, p. 295-297).

açvin.

Voir *Religion védique*, II, p. 460 et 495.

ashṭa-karṇá.

Le sens généralement adopté « qui porte à l'oreille l'empreinte du chiffre 8 », est appuyé sur des arguments assez solides. Mais je pense en tout cas que cette épithète n'a pu être appliquée aux vaches don-

nées par les Aṅgiras, c'est-à-dire par des prêtres mythiques, compagnons des exploits d'Indra, aux prêtres nouveaux, X, 62, 7, qu'à la faveur d'un jeu de mots : ces vaches venant des anciens prêtres ne peuvent être que leurs prières « qui atteignent l'oreille », nous dirions « qui ont l'oreille des dieux ».

ashṭâ-pad.

Je poursuis le cours de mes protestations contre un système de traduction qui tend à supprimer toutes les figures védiques. La parole *ashṭâpadî*, VIII, 65, 12, éveille sans doute l'idée d'une division octuple du mètre, mais elle rappelle en même temps la figure paradoxale de la vache à huit pieds, II, 7, 5, cf. I, 164, 41, représentant justement la parole sacrée. Il faut donc dire « la parole à huit pieds ».

áshṭrâ.

N'a pas le sens de « poignard » dans *sv-áshṭra*. Voir *Religion védique*, II, p. 421, n. 1.

ashṭrâvin.

Voir *Religion védique*, II, p. 281 et n. 5.

1. *as.*

J'ai pris la peine de vérifier tous les emplois de la racine *as* « être », et de constater les inconséquences et les *lapsus* que M. Grassmann n'a pas su éviter en les classant. La liste en serait longue : j'en fais grâce

au lecteur, et je me borne au nécessaire, c'est-à-dire à la suppression des nuances de sens ou des particularités de construction qui ne me paraissent pas justifiées.

Telle est d'abord celle qui est cataloguée, pour le verbe simple, sous le n° 2. Notre racine ne signifie pas par elle-même « être présent, être à portée ». Aux vers VIII, 89, 4; X, 61, 19 et 83, 6, ce sont les pronoms *ayám*, *iyám* « *hic*, *hæc* », accompagnant le verbe « être » qui expriment la présence. Par exemple, *ayám asmi* signifie « me voici, *c'est moi* ». De même, au vers VIII, 21, 6, *smó vayáṃ sánti no dhíyaḥ* signifie exactement, non pas « nous sommes présents, etc. », mais « c'est nous, ce sont nos prières ». Il n'y a sans doute pas un abîme entre les deux interprétations : j'insiste pourtant. Le suppliant ne dit pas simplement au dieu « je suis là », mais « c'est moi qui suis là, moi, ton ami et non le premier venu ». En un mot, c'est sur le pronom que porte l'affirmation, et le verbe garde purement et simplement son sens d'« être ». Le cas est autre au vers I, 55, 7 : *dānáya mánaḥ... astu te*. Ici, *mánaḥ ... astu te* est une périphrase pour dire « pense »; le verbe *être* y joue un rôle comparable à celui qu'il prend quand il est construit comme auxiliaire avec les participes (et d'autres mots encore). C'est à peu près de la même manière que *ástu çraúshaṭ*, I, 139, 1, littéralement « que le cri *çraúshaṭ* soit ! » signifie « criez *çraúshaṭ* ». — La citation du vers IV, 41, 6, est un simple *lapsus* puisque l'adverbe *átra* y est *exprimé*. Au

vers X, 27, 4, le locatif exprimé avec *ásam* dans la proposition subordonnée se sous-entend très facilement avec *satás* qui répète l'idée de la proposition subordonnée dans la proposition principale. M. Grassmann a lui-même abandonné dans sa traduction le sens d'« être présent » pour le vers X, 53, 10.

A retrancher aussi le n° 7 : dans l'unique exemple cité de *as* avec un instrumental, V, 70, 1, cet instrumental est pris adverbialement.

Passons aux emplois de *as* avec divers préfixes.

Pour *as* avec *ánu*, je conteste le sens d'« atteindre ». Au vers IX, 70, 3, *ánu* est préposition, ou plutôt postposition. Dans l'autre passage allégué, I, 185, 4, le sens paraît être « plaire à », cf. I, 182, 8, venant de l'idée de conformité à la volonté, I, 57, 2, ou au désir, I, 167, 10, cf. X, 27, 17, qui serait le sens propre.

Avec *ápi*, si tant est que cette particule doive être réellement considérée comme un préfixe dans les formules où elle figure à côté de *as*, notre racine ne prend aucun sens nouveau. Celui d'« être proche », supposé pour le vers VII, 38, 3, est parfaitement inutile : *as* y est tout simplement construit comme auxiliaire avec un participe.

Sous la rubrique *abhi*, il faut retrancher au moins les sens 3 et 6. Au vers II, 4, 2, la racine *as* avec *abhi* signifie « être au-dessus de », comme au vers II, 28, 1, par exemple, et il en est de même au vers VIII, 24, 21. M. Ludwig a montré dans son commentaire que M. Grassmann s'était complé-

tement mépris sur le vers V, 33, 3. Je joins aussi *abhy àsmád*, mais dans un autre sens que M. Ludwig. Dans une locution de ce genre (et c'est une addition à faire à l'article *abhi*), *abhi* est une préposition construite avec l'ablatif, à peu près dans le même sens que *purá* (cf. *asmád abhi* à *asmát purá*, I, 139, 8, et *abhi vadhât*, X, 25, 3, à *purâ háthāt*, VIII, 56, 5), et insistant simplement sur l'idée d'éloignement marquée déjà par l'ablatif. La formule du vers V, 33, 3, signifie : « Puisque tes chevaux ne sont pas retenus loin de nous, faute de prières pour les atteler, monte sur ce char, etc. ».

On ne voit pas comment *ni* pourrait donner à *as* le sens de « avoir part à ». M. Grassmann, d'ailleurs, se contredit lui-même en donnant plus loin *nédishṭhatama* comme régissant les génitifs *ishás* et *sumnásya*, IX, 98, 5, dans le sens de « le plus voisin *de* ». Je n'irai pas si loin, et je me contenterai de traduire : « Puissions-nous être les plus voisins *pour* le bienfait », c'est-à-dire être les premiers qui recevions les dons du dieu.

Avec *pári*, on supprimera le sens 4, « passer (le temps) ». Au vers VII, 103, 7, *áhaḥ* est un accusatif de temps, et le régime de *pári shṭha* est *sáraḥ*.

L'unique emploi de *sám* avec *as*, II, 1, 15, est une hardiesse qui s'explique par l'opposition de *sám* et de *práti*, « tu es l'égal de tous et de chacun » : il n'est pas permis d'en conclure que *sám* donne à *as* le sens d'« égaler, atteindre ».

á-sakra.

Évidemment synonyme de *asaçcát*. Pour le sens, voir ce mot.

asaca-dvish.

«Qui hait celui qui n'est pas pieux», selon M. Grassmann; «qui ne hait pas ceux qui sont pieux», selon M. Roth dans le dictionnaire abrégé; «qui ne poursuit aucun ennemi», selon M. Ludwig. Je n'essaierai pas de trouver un quatrième sens, et je pencherai même du côté du second : j'aime assez qu'une épithète des Maruts, VIII, 20, 24, rappelle, même sous forme d'apologie, que ces dieux ne sont pas toujours bienveillants. (Voir *Religion védique*, II, p. 401.)

á-saṃdina.

«Non lié», comme *ásaṃdita*, selon MM. Roth et Grassmann. Mais c'est *dā* «couper», et non *dā* «lier», qui a un participe *diná*, et cette racine s'emploie tout particulièrement pour exprimer le fauchage de l'herbe sacrée. Maintenant, qu'est-ce que ce *barhis* «qui n'a pas été fauché», VIII, 91, 14? On verra plus tard; en attendant, l'épithète *tridhâtu*, «triple», éveille déjà l'idée d'un *barhis* mythique. Aussi bien le vers entier est-il assez obscur; mais c'est mal se préparer à l'expliquer que de commencer par imposer à l'un des mots qu'on y trouve un sens de fantaisie. Quant à l'interprétation de M. Ludwig, «qui

n'est pas du même jour », elle impliquerait un emploi peu ordinaire de la particule *sám*.

á-sama.

« Sans pareil ». Par exception, j'ajouterais un autre sens, « inégal », au moins pour le vers X, 71, 7 : c'est d'ailleurs ce que fait M. Grassmann lui-même dans sa traduction.

ásamaṣṭa-kāvya.

« Dont on ne peut atteindre la sagesse », selon tous les interprètes. Ne serait-ce pas plutôt « dont la sagesse n'est pas acquise, est innée »? Ce sens paraît plus conforme aux emplois de la racine *aç* avec *sam*, par exemple au vers III, 60, 2 : « C'est par là, ô Ṛibhus, que vous avez acquis la dignité divine, que vous êtes devenus dieux. »

a-saçcát, á-saçcat, á-saçcivas.

L'explication de M. Grassmann, « qui n'a pas son pareil », me semble insoutenable. Je ne connais guère d'exemple d'un participe tiré d'un thème de temps comme second terme d'un composé *possessif*. D'ailleurs, on ne peut écarter le rapprochement dû à M. Roth, de *asaçcát*, servant d'épithète à la vache mythique, II, 32, 3, et du vers Vâl. 3, 7, où on dit d'Indra, implicitement comparé à une vache (« tu n'es jamais stérile ») : *néndra saçcasi dāçúshe*. Reste à savoir quel est là le sens de *saçcasi*. M. Roth suppose, pour ce passage unique et pour les adjectifs

en question[1], une racine *saçc* signifiant « cesser de couler ». Rien n'est plus commode, mais rien aussi n'est moins vraisemblable que ce dédoublement de formes aussi caractéristiques. Il faudrait admettre, non seulement deux racines homonymes *sac*, mais deux racines homonymes formant un présent de la même manière, et d'une manière aussi peu ordinaire que le redoublement avec un suffixe *a* : car la prétendue racine *saçc* ne peut être qu'un redoublement de *sac*, puisque *a-saçcát* (formé sans suffixe *a*) n'a pas de forme forte, et que *á-saçcivas* est un participe parfait. Tout vaut mieux qu'une pareille hypothèse, et faute d'autre explication, je me résignerais à traduire le passage cité « tu ne te mets pas à la suite du sacrificateur », dans le sens de « tu n'attends pas qu'il demande ». Les adjectifs en question, appliqués comme épithètes à la vache mythique, par exemple, exprimeraient l'idée de la spontanéité avec laquelle les dons célestes préviennent les désirs de l'homme; ils auraient en somme à peu près le sens du latin *libens*.

asu-tṛip, *ásu-nîti*.

Voir *Religion védique*, III, p. 72-73.

ásura.

Sur la valeur de ce mot et de ses dérivés, voir *Religion védique*, III, p. 70-74.

[1] Ainsi que pour le simple *saçcát*, dans trois passages, I, 42, 7; III, 9, 4; VII, 97, 4, où il désigne l'ennemi, et peut, par conséquent s'expliquer très bien par la racine *sac* « poursuivre ».

asuryà et *asuryá.*

La seconde forme est une hypothèse de M. Grassmann, fondée sur une prétendue distinction d'un concret *asuria*, d'où *asuryà*, et d'un abstrait *asuryá.* Son principal argument pour modifier l'accentuation de l'abstrait, telle qu'elle est donnée par le texte, *asuryà*, est que, sauf dans un seul passage, VI, 20, 2, ce mot devrait être lu en trois syllabes et non en quatre, *asuria.* Or il faudrait d'abord joindre au passage soi-disant unique le vers VII, 96, 1, si l'on n'y fait pas de correction. Mais M. Grassmann a rangé sous son *asuria* concret quatre passages, II, 35, 2; III, 38, 7; VII, 21, 7; X, 50, 3, qui semblent présenter en réalité l'abstrait (pour VII, 21, 7, en particulier, cf. V, 66, 2), et, dans le second et le troisième au moins, le mot ne peut être lu qu'en trois syllabes. D'autre part, le concret lui-même n'a que trois syllabes au vers VIII, 90, 12, et il faut ajouter à ce passage le vers IX, 71, 2 (M. Grassmann en convient à peu près lui-même), et le vers I, 134, 5, où *asuryât* est une épithète de *bhúvanāt* « protège-nous contre tout être démoniaque (*asuryà*, comme *ásura*, peut s'appliquer aux démons de même qu'aux dieux). On voit que la distinction est illusoire. De plus, deux sens à retrancher : celui de « Dieu suprême » pour le vers II, 35, 2, qui s'explique très bien et même beaucoup mieux par l'abstrait, et celui de « monde des dieux » : j'ai déjà expliqué le mot au vers I, 134, 5; pour le vers II, 33, 9, M. Grassmann a

lui-même abandonné ce sens dans sa traduction; enfin, au vers II, 27, 4, les Âdityas «gardent» leur propre qualité d'Asuras, comme au vers X, 157, 4, les Devas «gardent» leur propre divinité.

a-senyá.

Il paraît bien difficile d'expliquer ce mot autrement que *anishavyá*, «à l'épreuve de la flèche», qui se rencontre dans le même passage, X, 108, 6: «Quand vos paroles, ô Paṇis, n'auraient rien à craindre des traits...» A ceux que cette figure étonnerait, je rappellerai que les incantations des impies et des démons sont des armes, comme les formules sacrées. Les Paṇis viennent justement de se vanter de leurs armes: mais Bṛihaspati leur opposera l'arme de la prière, meilleure que tous les traits pour triompher des incantations.

a-skambhaná.

«Absence d'appui», selon M. Roth; «l'espace où il n'y a pas d'appui», selon M. Grassmann, X, 149, 1. Même question que pour *avamçá* (voyez ce mot): j'adopterai provisoirement la même solution, soit ici le sens de M. Grassmann.

ástṛita-yajvan.

«Qui rend ses adorateurs invincibles», épithète d'Agni, VIII, 43, 1. C'est le sens pour lequel penche M. Ludwig.

asthâ.

Ce prétendu adverbe est à rayer. La forme du vers X, 48, 10, est un accusatif pluriel de *asthán* «os». Voir *Religion védique*, II, p. 459 et n. 3.

a-snātṛi.

Non pas simplement «qui ne se baigne pas», avec M. Grassmann, mais «qui n'est pas nageur, qui n'aime pas l'eau», avec M. Roth.

á-spṛita.

Épithète appliquée uniquement au Soma céleste traversant les espaces, et dans une formule consacrée, VIII, 71, 9; IX, 3, 8. M. Grassmann la traduit «invincible», donnant pour cette seule fois à la racine *spar* le sens de «vaincre». Si elle n'est pas simplement une fausse leçon pour *ástṛita* que donne le Sāma-Veda, elle ne peut guère signifier que «non enlevé», comme l'entend M. Roth dans le dictionnaire abrégé, «non conquis», cf. *dhanaspṛit*, ou «non sauvé» selon le sens le plus ordinaire de la racine *spar*. Elle exprimerait alors, selon moi, l'idée que le Soma céleste n'a pas été enlevé, conquis, délivré, mais qu'il est sorti volontairement, et par sa seule puissance, du lieu mystérieux où il était enfermé. Ce trait semblerait contradictoire avec le mythe du Soma porté par l'aigle, dont il est rapproché au vers VIII, 71, 9. Mais j'ai cru pouvoir

relever déjà un autre exemple de la même contradiction (*Religion védique*, III, p. 324-325).

asmatrá.

Signifie au vers VIII, 18, 14, non « parmi nous », mais « envers nous ».

asmadryàc.

M. Grassmann, qui note d'ordinaire les moindres nuances, aurait pu relever l'emploi de l'adverbe dans le sens de « pour nous, dans notre intérêt », aux vers VI, 19, 1, et X, 116, 6, et celui de l'adjectif au vers VII, 19, 10, où *asmadryàñco dádato maghâni* signifie « qui nous donnent, qui nous valent des présents ».

asmayá.

Le neutre de ce mot, en dépit des difficultés de construction au vers X, 93, 14, ne peut guère être qu'un adverbe.

á-smṛitadhra.

« Fidèle au souvenir » plutôt que « ne trompant pas le désir ». Les chantres védiques font souvent appel à l'amitié ancienne de leurs dieux.

á-smera.

Je crois avec M. Ludwig que ce mot ne peut avoir d'autre sens que « ne souriant pas ».

ahaṃ-sana.

On ne voit pas trop comment ce mot aurait pu signifier «gagnant pour soi». Comme *aham-pūrvá*, «je suis le premier», ce composé a dû être d'abord une petite phrase signifiant «je suis l'ancien, *sána*». Ce rapprochement donne en même temps le vrai sens de *aham-pūrvá*, qui doit s'entendre du temps, et non de l'espace. Il est remarquable que ce dernier mot soit appliqué dans son unique emploi au char des Açvins, I, 181, 3, et que *ahaṃ-sana*, dans l'un de ses deux seuls emplois, au vers V, 75, 2 (si on admet la correction à peu près certaine qui réunit en un seul les deux mots *ahám sánā*), soit appliqué aux Açvins eux-mêmes.

áhan.

Les mots en *an* faisant le nominatif-accusatif pluriel neutre en *āni*, *ā*, ou *a*, rien n'empêche que *áhan* ait, outre les formes *áhāni* et *áhā*, la forme *áha*. En fait, M. Grassmann traduit, contre les indications de son lexique, la formule *viçvéd áha* du vers I, 92, 3, par «tous les jours». Dans quelques autres passages encore, par exemple VIII, 28, 1 et X, 89, 13, *áha* pourrait bien être, non la particule affirmative, mais le pluriel neutre de *áhan*.

ahaná.

Voir *Religion védique*, III, p. 292-293.

ahanyà.

« Diurne », comme l'admet M. Roth dans le dictionnaire abrégé (Voir *Religion védique*, II, 331).

aham-pūrvá.

Voir *ahaṃ-sana.*

ahar-dṛiç.

A peu près synonyme de *svardṛiç;* signifiant « qui a l'apparence du jour », c'est-à-dire « brillant comme le jour », et désignant les dieux. Indra est au-dessus de tous les dieux, aussi bien que des démons appelés *paṇi* et des *bekanâta* (?), VIII, 55, 10.

ahar-vid.

A rapprocher de *svarvid*; ne signifie, ni « connu depuis de longs jours (!) », ni « qui connaît les jours », mais « qui conquiert » ou « obtient la lumière du jour ».

áhi.

Selon M. Grassmann, le « serpent » représenterait directement l'éclair au vers X, 96, 4. Simple *lapsus* sans doute.

á-hita.

Le sens de « mauvais, impropre au service » serait excellent au vers VIII, 51, 3. Mais il n'y a pas d'exemple bien convaincant du sens de « bon » pour *hitá* dans le Ṛig-Veda. On peut penser à « non poussé, non lancé » (de *hi*) : Indra, pour vaincre, n'a pas

même besoin d'exciter son cheval ou plutôt celui de son suppliant.

ahi-bhānu, *áhi-manyu.*

Cf. le suivant.

áhi-māya.

M. Roth a modifié avec raison dans le dictionnaire abrégé sa première interprétation de ce mot, qu'avait suivie M. Grassmann. Les dieux mêmes ont parfois le caractère démoniaque impliqué par les *māyā* du serpent ou d'Ahi. Voir mon étude du mot *māyā* dans la *Religion védique*, III, p. 80-83.

ahiçushma (dans *ahiçushma-sátvan*).

A interpréter dans le même ordre d'idées que le précédent.

ahy-árshu.

Épithète des chevaux du soleil, II, 38, 3, signifiant, non pas « qui s'élancent comme des serpents », mais « qui s'élancent sur le serpent » (pour le détruire). Voir *Religion védique*, II, p. 452.

á-hraya.

Quelle que soit l'étymologie de ce mot, deux faits sont certains, et le troisième extrêmement probable : il s'applique exclusivement aux présents, III, 2, 4; V, 79, 5 et 6; VIII, 8, 13; X, 147, 3; Vâl. 6, 8; 8, 1, cf. VII, 67, 6, et à ceux qui les font, VIII, 49, 16; 59, 13; X, 93, 9, cf. I, 74, 8, et, selon

toute vraisemblance, il renferme un *a* privatif. On peut donc croire qu'il signifie « non chiche ». En tout cas le sens de « hardi » paraît être purement imaginaire.

á-hrayāṇa.

D'après le précédent, « non chiche », comme épithète d'une divinité.

á-hri.

Aura le même sens, si, au vers IX, 54, 1, il ne faut pas lire *áhrayam* de *á-hraya.*

á-hruta.

Proprement « non courbé », se dit des membres, V. S., VIII, 29; A. V., VI, 120, 3, et signifie par conséquent « non estropié ». Pour le vers X, 56, 2, M. Grassmann est revenu lui-même dans sa traduction au sens de « non endommagé ». Au vers VI, 61, 8, où notre mot sert d'épithète au torrent de la Sarasvatī, « non courbé » peut signifier « droit »; mais les chants *áhratās*, IX, 34, 6, ne peuvent être que les chants « intacts, irréprochables », à moins que ce ne soient les chants « non tortueux, sincères ».

áhruta-psu.

D'après les observations qui précèdent, signifiera « dont la forme est non estropiée », c'est-à-dire en somme « dont la beauté est irréprochable ».

IMPRIMERIE NATIONALE.

NOTES

DE

LEXICOGRAPHIE BERBÈRE,

PAR

M. René BASSET.

(SUITE.)

LE DIALECTE DES BENI MENACER.

A l'ouest d'Alger, entre Cherchel et Milianah, les Beni Menad et les Gouraya, habite la puissante tribu des Beni Menacer, qui forme un îlot kabyle au milieu des populations de langue arabe qui l'entourent. Comme on l'a fait remarquer, il est probable que son territoire comprenait autrefois la Metidjah occidentale, et que ce ne fut qu'après la seconde invasion arabe que cette tribu fut en partie refoulée dans la chaîne du Zakkar.

Le dialecte parlé par elle, presqu'entièrement isolé par sa situation géographique des groupes semblables de l'Algérie, en diffère aussi au point de vue linguistique : à ce titre, il mériterait déjà d'être étudié tout particulièrement. Mais l'intérêt qu'il excite augmente encore, si l'on considère qu'il est parlé à l'endroit même qui fut sous Juba II le centre de la royauté numido-mauritanienne. Jusqu'à présent les documents faisaient à peu près défaut pour l'étude de ce rameau berbère ; la grammaire et le vocabulaire d'environ 90 pages des dialectes des Aïth-Ferah compilés par Geslin à Tazert-Tamellalt (arrondissement de Milianah) sont aujourd'hui

perdus[1]. Une liste de mots, recueillie par M. Duveyrier et communiquée par lui à M. Newman[2], a été peu utilisée par ce dernier et est restée presqu'entièrement inédite. Dans son *Appendice à l'Histoire des Berbères* d'Ibn Khaldoun, M. de Slane a donné la table des noms de nombre et des pronoms personnels et démonstratifs[3]; enfin le général Hanoteau a publié la traduction d'un conte arabe[4].

J'ai utilisé un court séjour à Cherchel au commencement de juin 1884, pour rassembler des textes et un vocabulaire de ce dialecte curieux et peu connu. Ma tâche a été grandement facilitée par le khodja Si Moh'ammed ʿAbdi, fils du k'aïd des Smian, que M. l'administrateur du Gouraya voulut bien mettre à ma disposition. L'instruction que cet indigène a reçue au lycée d'Alger en faisait un auxiliaire précieux pour la tâche que j'entreprenais; la nécessité de reprendre mon poste à Alger m'a seule empêché de profiter de son zèle pour recueillir les matériaux d'un travail complet sur ce groupe où des recherches ultérieures permettront, je crois, de signaler des dialectes. L'histoire des Beni Menacer étant, au moyen âge, étroitement liée à celle de Cherchel, j'ai cru utile d'exposer, d'après les historiens et voyageurs chrétiens et musulmans, les annales de cette ville depuis la conquête arabe jusqu'à nos jours[5]. Pour la dernière période, celle de

[1] De Slane, *Appendice à l'Histoire des Berbères*, t. IV, Paris, 1856, in-8°, p. 530; Reinaud, *Rapport sur le tableau des dialectes de l'Algérie*, Paris, 1856, in-8°, p. 20; H. Aucapitaine, *Études récentes sur les dialectes berbers*, Paris, 1859, in-8°, p. 7.

[2] Newman, *Libyan Vocabulary*, London, 1882, in-8°, p. 7.

[3] P. 508-513.

[4] *Essai de grammaire kabyle*, Alger, in-8°, p. 345-346.

[5] L'histoire de Julia Cæsarea a été faite d'une façon plus que succinte par MM. B. de Verneuil et J. Bugnot : *Esquisses historiques sur la Mauritanie Césarienne et Jol Cæsarea* (*Revue africaine*, 1869-1870). On trouvera dans la thèse de mon collègue, M. R. de la Blanchère (*De rege Juba*, Paris, 1883, in-8°, p. 55 et suiv.) une description de Cherchel au temps de sa splendeur. Le sommaire que Berbrugger a mis en tête de son article sur *Le fort de Cherchel* (*Revue africaine*, mai 1865) n'a aucune valeur : dans tous les écrivains arabes, il n'a trouvé qu'un seul passage (Ibn Khaldoun, t. IV,

l'occupation française, sur laquelle j'ai passé rapidement, M. Guin, interprète militaire principal à Oran, m'a fourni des renseignements inédits qui m'ont été extrêmement utiles.

Il m'a semblé superflu de reproduire dans le vocabulaire les comparaisons philologiques que j'avais publiées dans la première partie de ces notes. Je n'ai fait de rapprochements que pour les mots qui n'avaient pas été donnés précédemment, en y joignant les renseignements nouveaux que m'ont fournis les matériaux recueillis dans une récente mission dans la province d'Oran et le nord du Maroc (dialectes du Rif, des K's'ours, de l'Oued Noun, de Taroudant, etc.) et ceux que j'ai tirés de la première partie du récent mémoire de M. Broussais, *Recherches sur les transformations du berber*[1].

Lunéville, le 31 août 1884.

p. 142) sur l'histoire de cette ville avant la conquête turke. La *Revue africaine* a publié (t. I, 1856-1857, p. 483) une inscription arabe funéraire trouvée dans une mosquée aujourd'hui détruite. Sur Cherchel romaine, cf. la même revue, *passim*, et le *Bulletin de correspondance africaine*, t. I, p. 28: *Inscriptions inédites, Cherchel*, et p. 127 : *Rapport sur une mission scientifique*, par M. Cat.

[1] *Bulletin de correspondance africaine*, mai-juin 1884.

I.

Les Beni Menacer, ou plus correctement Aïth Menâcir (ايث مناصير) se divisent en deux groupes, l'un dépendant de Cherchel, l'autre de Milianah. Le premier se subdivise lui-même en deux parties : les Cheraga (orientaux) et les Gheraba (occidentaux) ou Smian. Les premiers comprennent les fractions suivantes :

Beni ʻAbd Allah;
Oulad el-ʻArbi;
Beni bou Salah';
Tidaf.

Les Smian renferment les fractions :

Maçer;
Beni H'abib;
H'aïouna;
Taourira.

De Milianah dépendent les fractions ci-dessous [1] :

Zouaoua;
Telakhikh;
El-Helalchia;
El-Gheraba.

A quelle famille berbère appartiennent les Beni Menacer? Leur nom, purement arabe, ne se retrouve

[1] Philebert, *Expédition dans les Beni Menacer en 1871*, Paris, 1873, in-8°, p. 3. (Extrait du *Journal des sciences militaires.*)

dans aucune généalogie nationale, non plus que dans les historiens ou géographes musulmans. On peut supposer qu'ils l'adoptèrent à une époque récente (vers le XVI[e] siècle) et qu'ils le dérivèrent de celui d'un saint, nommé Mans'our, qui se serait fixé parmi eux pour les ramener à la religion et serait ainsi devenu leur ancêtre spirituel éponyme[1].

Leur langue, qu'ils appellent *zenatia*, semble les rattacher à la branche des Zenata, et nous verrons en effet les Maghraoua, dont la généalogie remonte à Madr'is ben Berr[2], habiter le pays situé entre Alger, Cherchel, Ténès, le Chélif, Milianah et Médéah. Une fraction de cette tribu est placée près du Chélif par Ptolémée (liv. IV, ch. IX, 257) qui la nomme Μαχχούρηβοι, transcription grecque de Maghraoua, tandis que d'autres occupaient le centre du Maroc actuel, où ils fondèrent au moyen âge l'empire des Zenata de Fas[3]. Enfin d'une inscription latine conservée au musée de Cherchel et mentionnant un T.

[1] Ainsi les Mekhâlif, entre Djelfa et Laghouat, se rattachent à un Sidi Makhlouf dont la k'oubbah se voit encore près du caravansérail de ce nom : les Douaouïda (province de Constantine) de Sidi Daoud; les Oulad 'Antar de 'Antar, etc. Quelques indigènes prétendent que Beni Menacer est une altération de Beni Mekasser « les brisés, les fractionnés », et appuient cette étymologie fantastique sur un dicton de Sidi Ah'med ben Yousof.

[2] Par Maghraou, fils d'Islitan, fils de Mesri, fils de Zakia, fils d'Ourchik (ou Oursik), fils d'Addidat, fils de Djana, ancêtre des Zenata, fils de Yah'ya, fils de Dari, fils de Zeddjik, fils de Madr'is. (Ibn-Khaldoun, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. I, p. XIV et XVII).

[3] Cf. Vivien de Saint-Martin, *Le nord de l'Afrique dans l'antiquité*, Paris, 1863, Imprimerie impériale, in-4°, p. 157.

CLAVDIVS ZENA on a conclu qu'au premier siècle de notre ère le pays était habité par des Zenata[1].

Les traditions populaires conservées par les Kabyles nous représentent la population de Cherchel divisée en trois groupes distincts : 1° Les Aïth Kidad, issus des Berbères, premiers habitants du pays; ils parlent le dialecte des Beni H'amid; 2° les Icheb-bâben, qui ont pour ancêtre Yousouf er-Roumi : leurs descendants, qui se nomment aussi Daqious[2],

[1] *C. I. L.* n° 9,345, De Slane, *Appendice à l'Histoire des Berbères*, t. IV, p. 575. De la Blanchère, *De Rege Juba*, p. 88-89. L'ancêtre des Beni Menacer est peut-être le même que le ouali Sidi Mans'our enterré à Mostaghanem.

[2] Ce nom de Daqious est une trace de la légende des Sept Dormants aux environs de Cherchel. Cette tradition est très répandue en Algérie et elle est peut-être antérieure à l'invasion musulmane, car on la retrouve chez les populations qui prétendent descendre des Romains : ainsi à Tozer dans le sud de la Tunisie. «Les gens de Touzer sont un reste des chrétiens qui étaient autrefois en Ifriqyah avant que les musulmans en fissent la conquête», dit Moula Ah'med (*Voyages dans le sud de l'Algérie*, trad. par Berbrugger, Paris, Imp. royale, 1846, in-4°, p. 289) en citant les propres paroles d'Et-Tidjani (*Voyage du scheikh Et-Tidjani*, trad. par A. Rousseau, *Journal asiatique*, 1852, t. II, p. 200-201). Il mentionne expressément, ainsi qu'El-'Aïachi, la tradition qui place dans le Djerid tunisien, près de la ville de Daqious, la grotte des Sept Dormants (*Voyages dans le sud de l'Algérie*, p. 122-123), que d'autres croient retrouver en Syrie, dans l'Iraq, en Espagne, dans le pays de Roum (Mas'oudi, *Prairies d'or*, éd. Barbier de Meynard, t. III, ch. XXVIII, p. 307; Yaqout, *Mo'djam El-Boldân*, t. II, s. v. الرقيم, p. 805-807; Ibn Khordadbèh, *Livre des routes et des provinces*, éd. Barbier de Meynard, *Journ. asiat.*, 1865, t. I, p. 89, 476; *Modjmel et tewârikh*, *id.*, p. 477, note 1; *Mostat'ref*, éd. de Boulaq, t. II, ch. LXII, p. 150), au Maroc, au cap Matifou près d'Alger, ou à Ngaous dans la province de Constantine (Cf. une légende citée d'après la *Revue africaine*, par A. Certeux et H. Carnoy, *L'Algérie traditionnelle*, t. I,

habitent chez les Beni Menacer et se prétendent issus des anciens chrétiens qui occupaient autrefois le pays; 3° Les Arabes qu'on appelle Beni Zian. Suivant les mêmes récits, Cherchel aurait été détruite ou ravagée sept fois par des fourmis, par le sirocco, par un tremblement de terre[1], par un dragon que tua Salomon, par Sidi K'ornin (Alexandre Dzou'l K'arnaïn), etc.[2].

A côté de ces traditions populaires qui ont gardé comme un souvenir confus d'événements historiques, il existe une légende savante et artificielle, œuvre de lettrés, que m'a communiquée le mufti de Cherchel, Si Moh'ammed ben el-H'adj el-'Asel. Cette ville aurait été mentionnée par le Prophète : « Il y a dans le Maghreb un *ribat'* qui, à la fin des temps, équivaudra à soixante-dix fois le double de celui de l'orient.

Paris, 1884, in-8°, p. 63 et suiv.). Le Qorân (sour. XVIII, *La caverne*) fait mention des Sept Dormants. D'après Berbrugger (*Légendes algériennes*), le Daqious mentionné ici serait l'empereur romain Décius, sous lequel eut lieu la persécution qui obligea ces mystérieux personnages à s'enfuir dans une grotte près d'Éphèse. Outre les renseignements donnés par Reinaud, dans les *Monuments du duc de Blacas*, Paris, 1828, 2 vol. in-8° (t. I, p. 184 : t. II, p. 60 et suiv.), on peut consulter Varnhagen, *La légende des Sept Dormants* (Cf. un article de M. Koch, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 4 avril 1884). Peut-être doit-on y rattacher l'anecdote contée par El-Bekri (*Description de l'Afrique*, trad. de Slane, Paris, Impr. imp., 1856, in-8°, p. 129), relativement au cadavre d'un homme assassiné, conservé intact dans une caverne sur la route de Biskra, où il se trouvait déjà avant la conquête de l'Ifriqyah (Cf. aussi Moula Ah'med, *Voyages dans le sud de l'Algérie*, p. 217).

[1] Cette légende a été mentionnée par Shaw, *Voyage dans la Régence d'Alger*, trad. par J. Mac Carthy, Paris, 1830, in-8°, p. 267-270.

[2] Voir plus loin, textes n°s 1, 2 et 3.

Heureux les hommes de cette époque!... Il est sur un rivage qu'on appelle en copte Châlchâl. Quiconque y servira et y jeûnera obtiendra le paradis et sera innocent comme au jour où sa mère l'a mis au monde. » Cette tradition est rapportée par Abou H'od'eïfah qui la cita à Selmân el-Farsi. Celui-ci dit encore : « Il existe une porte qu'on appelle *Félicité*, c'est Châlchâl... Dans la Thorah, on la nomme *El-Maïmanah;* dans l'Évangile, *El-Beidha;* dans les Psaumes, *En-Nedâbah*, et dans le Qorân *Et-Toubah.* » Un autre traditioniste, Abou 'Abd el-H'akem, cité par Abou H'âmed el-Ghazzâli, écrivait : « Il existe une ville que j'ai trouvée surnommée l'unique : elle n'est peuplée que d'unitaires, et ce sont des justes[1] : c'est là que mourut Sidi Yah'ya el-Faïlousi qui y avait adoré Dieu pendant quatre-vingts ans, sans prononcer une seule parole, ni manger quoi que ce soit... Il crut au Prophète 500 ans avant sa naissance, et cela au temps de Jésus. Cette ville ressemble à Tlemcen; elle a 160 portes; on y voit le tombeau de Sidi 'Amr ben Mas'oud. Elle fut bâtie par le roi Ech-Chehâb qui y régna 400 ans; son fils Ed-Dah'mas lui succéda et posséda le pouvoir pendant 100 ans. D'autres disent que ce fut lui qui bâtit la ville, 700 ans après le roi Es'-S'a'âb Dzou'l K'arnaïn (Alexandre)[2]. »

[1] Cette tradition sur les mérites de Cherchel (مناقب شرشال) date probablement du XI[e] siècle, époque où les *ribat's* de cette ville étaient célèbres et attiraient tous les ans une foule nombreuse.

[2] Voici le texte complet des h'adits : مناقب شرشال ... روى ابو حذيفة

L'ancienne capitale du royaume de Mauritanie, conquise par les Vandales avec le reste de la province, passa en même temps qu'elle sous la domination by-

ابن اليمان رضى الله عنه اتاه سليمان (lisez سلمان) الفارسى رضى الله عنه
فى ساحل البحر فقال ابو حذيفة اين تريد يا سليمان (lisez سلمان) قال
له تريد (lisez اريد) شالشال (*sic*) وعسقلان وله رباط قال له ابو حذيفة
اتريد ان نبشرك (*sic*) بكلمات سمعتها من رسول الله صلعم قال له وما هى
قال سمعته يقول رباط يكون فى المغرب فى اخر الزمان يعدل رباط المشرق
بسبعين ضعفا طوبى لاهل ذلك الزمان فقلت له يا رسول الله اين ذلك
الموضع انعته لنا فقال صلى الله عليه وسلم هو بحلان يقال له بالقبطية
شالشال فمن ربط فيها واصبح صايما وجبت له الجنة وخرج من ذنوبه كيوم
ولدته امه وروى (ابو) سلمان الفارسى الرباط بالمغرب افضل من المشرق
ورباط المغرب فى اخر الزمان وهو الاستطان فى شالشال ولها حرمة
كحرمة المشرق وبسبعين ضعفا وجاء فى الحديث باب يقال لها سعدة وهى
شالشال الذى يدخلها مرابطًا كان عند الله بمنزلة المليكة (lisez الملائكة)
فى طاعة الله عز وجل واسمها شالشال وكانت تسمى فى التورية المهنة وفى
الانجيل البيضا وفى الزبور النداية وفى القرءان التوبة قال صلى الله عليه وسلم
من اغبرته قدماه فى تلك البلدة وجبته له الجنة وقال صلى الله عليه
وسلم من ربط فيها ثلاثة ايام خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه قال وما تلك
البلد يا رسول الله قال شال شال

باق زمان فى تلك البلد القيام فيها صلاة والاضطجاع فيها
جود والتنفس فيها تسبيح وقال صلى الله عليه وسلم باب
من ابواب الجنة لا يغلق الى يوم القيامة وهى شالشال وقد كان فى
ظاهر قوت القلوب والحمد لله رب العلمين (lisez العالمين) وقال ابو حامد
الغزالى رضى الله عنه رايت فى كتاب لابى عبد الحكم البياتى انه قال
انها مدينة وجدتها سميت الواحدة لا يسكنها الا الموحدون وهم
الصالحون وفيها مات سيدى يحيى الفيلوسى وكان قد عبد الله فيها ثمانين

zantine, lors de l'expédition de Bélisaire[1]. La ville, dont la décadence avait peut-être commencé au temps des Grecs, vit, après la conquête arabe, son importance diminuer rapidement au profit de Brechk, Ténès et plus tard Alger. Marmol raconte qu'elle fut détruite par le khalife schismatique de K'aïrouan, El-K'aïm Biamrillah. Cette donnée est absolument fausse, et j'ignore où l'historien espagnol a pu la trouver[2]. La première mention de Cherchel,

سنة لا يتكلم فيها كلام ولا ياكل فيها طعاما الا الصلاة والصيام وهو من اوتاد الدنيا فهو اذن في العلم وسببه ينزل الغيث في تلك البلد وكان قد مات وامن بالنبي صلعم قبل ظهوره بخمسمائة عام وكان ذلك في زمان عيسى عليه السلام وهي ناظرة تلمسان ولها مائة وستون بابا وفيها دفن السيد عمرو بن مسعود رضى الله عنه وقد بناها الملك الشهاب وتملك فيها اربع مائة عام سلطانا ومات وتولاها بعده الملك الدحجاس وتملك فيها مائة عام سلطانا وقيل بناها المذكور بعد ظهور الملك الصعاب ذو (lisez ذى) القرنين بسبعمائة عام ولا دائم الا الله سبحانه ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم

انتهى وهذا ما وجدنا من مناقب شرشال نقلها مفتى شرشال محمد بن الحاج العسل

[1] Procope, *De bello Vandalico*, l. 11 (t. I, p. 501 éd. de Bonn).

[2] *L'Afrique* de Marmol, trad. Perrot d'Ablancourt, 1667, 3 vol. in-4°, t. II, p. 382. Le khalife El-K'aïm Biamrillah régna de 323 à 335 de l'hég. et non en 365 comme le dit ailleurs Marmol : les expéditions qu'il envoya eurent pour théâtre la Sicile et le Maghreb El-Ak'sa : lui-même fut bientôt bloqué dans sa capitale, Mahadia, et non K'aïrouan, par les partisans d'Abou Yézid « l'homme à l'âne » et mourut pendant le siège; enfin aucun écrivain arabe ne mentionne à cette époque des guerres aux environs de Cherchel (Cf. Fournel, *Les Berbères*, t. II, Paris, 1881, Imp. nat., p. 205-206).

depuis la conquête arabe, nous est fournie par le Qart'as : il nous apprend qu'en 377 de l'hégire (987 de J.-C.) cette ville et d'autres du Maghreb central, Ténès, Oran, Chélif et Médéah, tombèrent au pouvoir d'Abou'l Behâr ben Ziri ben Menâd ben S'anh'adji, révolté contre son neveu Mans'our ben Bolokkin, émir de l'Ifriqyah et vassal des Fat'imides d'Égypte. Abou'l Behâr fit faire la khot'bah au nom du khalife omayade d'Espagne, Hichâm II el-Moueyed qu'il reconnut pour son souverain[1]. Mais deux mois après il se réconcilia avec son neveu. Le khalife omayade, ou plutôt son ministre, le célèbre Almanzor (El-Mans'our), envoya contre lui Ziri ben ʿAt'ya, émir des Maghraoua de Fas, qui soumit tout le pays occupé par son adversaire et força celui-ci à s'enfuir à K'aïrouan.

Aux xe et xie siècles de notre ère (ive et ve de l'hégire) Cherchel était inhabitée, le port comblé : il ne restait plus que quelques *ribat's* où une foule de pèlerins se rassemblaient chaque année[2]. Les Maghraoua qui étaient établis aux environs passèrent sous la domination almoravide avec tout le pays situé entre

[1] Ibn Abi Zera'a, *Roudh El-K'art'as*, trad. Beaumier, Paris, Impr. imp., 1860, 1 vol. in-8°, p. 140. Le traducteur français a confondu Tenès avec Tunis et nomme la ville Chalchal. Cf. aussi Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. III, p. 221, et Ibn Adhari, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. Dozy, Leyde, 2 vol. in-8°, 1848-1851, t. I, p. ٢٥٢. Ce dernier auteur place en 379 la révolte d'Abou'l Behâr.

[2] Ibn H'aoukal, *Kitâb el-Mesalik*, éd. de Goeje, Leyde, 1873, in-8°, p. ٥٢; El-Bekri, *Description de l'Afrique*, p. 190.

depuis la conquête arabe, nous est fournie par le Qart'as : il nous apprend qu'en 377 de l'hégire (987 de J.-C.) cette ville et d'autres du Maghreb central, Ténès, Oran, Chélif et Médéah, tombèrent au pouvoir d'Abou'l Behâr ben Ziri ben Menâd ben S'anh'adji, révolté contre son neveu Mans'our ben Bolokkin, émir de l'Ifriqyah et vassal des Fat'imides d'Égypte. Abou'l Behâr fit faire la khot'bah au nom du khalife omayade d'Espagne, Hichâm II el-Moueyed qu'il reconnut pour son souverain[1]. Mais deux mois après il se réconcilia avec son neveu. Le khalife omayade, ou plutôt son ministre, le célèbre Almanzor (El-Mans'our), envoya contre lui Ziri ben 'At'ya, émir des Maghraoua de Fas, qui soumit tout le pays occupé par son adversaire et força celui-ci à s'enfuir à K'aïrouan.

Aux x[e] et xi[e] siècles de notre ère (iv[e] et v[e] de l'hégire) Cherchel était inhabitée, le port comblé : il ne restait plus que quelques *ribat's* où une foule de pèlerins se rassemblaient chaque année[2]. Les Maghraoua qui étaient établis aux environs passèrent sous la domination almoravide avec tout le pays situé entre

[1] Ibn Abi Zera'a, *Roudh El-K'art'as*, trad. Beaumier, Paris, Impr. imp., 1860, 1 vol. in-8°, p. 140. Le traducteur français a confondu Tenès avec Tunis et nomme la ville Chalchal. Cf. aussi Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. III, p. 221, et Ibn Adhari, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. Dozy, Leyde, 2 vol. in-8°, 1848-1851, t. I, p. ٢٥٢. Ce dernier auteur place en 379 la révolte d'Abou'l Behâr.

[2] Ibn H'aoukal, *Kitâb el-Mesalik*, éd. de Goeje, Leyde, 1873, in-8°, p. ٥٢; El-Bekri, *Description de l'Afrique*, p. 190.

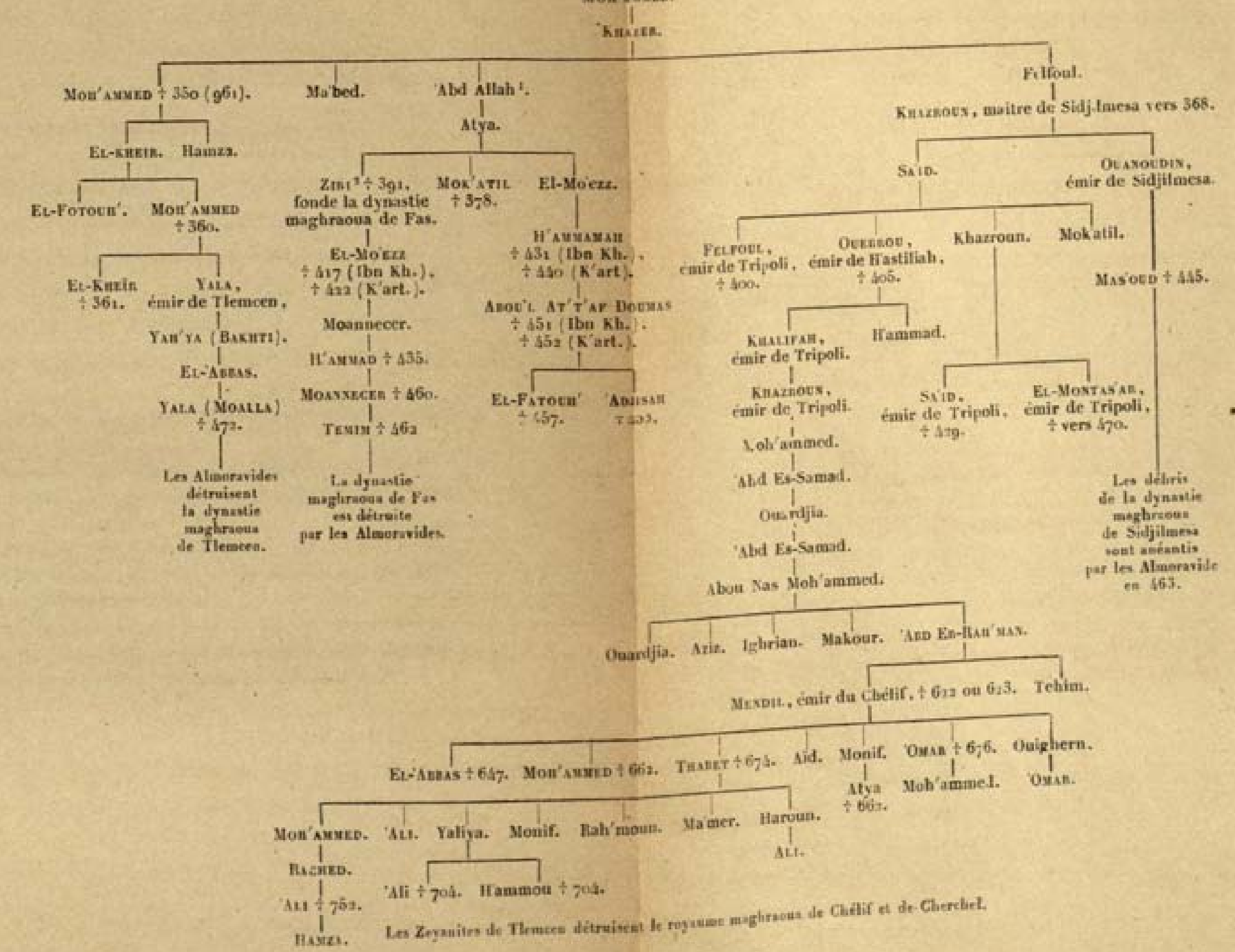
Journ. asiat., nov.-déc. 1884, page 529.

GÉNÉALOGIE DES MAGHRAOUA.

D'APRÈS IBN KHALDOUN, LE K'ARTA'S ET TENESSI.

[1] Le K'art'as fait de 'Abd Allah le fils de Moh'ammed ben Khazer. J'ai suivi l'indication d'Ibn Khaldoun.

[2] C'est par erreur qu'Ibn Khaldoun, t. III, p. 236, dit Mok'atil et Ziri, *fils de 'Abd Allah fils de Khazroun.*



Oran, le Chélif et Alger, lors de l'expédition de Yousof ben Tachfin en 473 de l'hégire (1080-1081)[1]. La ville se releva sans doute sous cette dynastie; car un peu plus d'un demi-siècle après sa conquête, El-Edrisi (XIIe siècle de notre ère) nous la représente comme bien peuplée, quoique de peu d'étendue, bien arrosée et entourée de jardins qui produisaient en abondance des fruits et du miel[2]. Elle fut soumise avec tout le Maghreb central par le fondateur de la dynastie des Almohades, 'Abd el-Moumen, pendant l'expédition qu'il dirigea contre Bougie en 546 de l'hégire (1152 de J.-C.)[3]. Après la chute du khalife unitaire, Mendil ben 'Abd er-Rah'mân, chef d'une fraction des Maghraoua, fonda un royaume dans la vallée du Chélif, sous la suzeraineté des H'afs'ides, branche almohade qui régnait à Tunis (XIIIe siècle). Son fils Thabet continua son œuvre et conquit Ténès, Brechk et Cherchel[4]. Il n'en resta pas longtemps paisible possesseur : le prince abdelouadite de Tlemcen, 'Othman ben Yaghmorasen, s'empara des possessions des Maghraoua, dans une de ses expédi-

[1] *Roudh El-K'art'as*, tr. Beaumier, p. 201; Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 274.

[2] El-Edrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. Dozy et De Goeje, Leyde, 1866, in-8°, p. ٨٤; Hartmann, *Edrisii Africa*, Göttingen, 1796, in-8°, p. 211-213.

[3] *Roudh el-K'art'as*, p. 274; Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. II, p. 289; Al-Marrekoshi, *History of the Almohades*, éd. Dozy, p. ١٤٣, place cette expédition en 540.

[4] Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. III, p. 314, 358. La tribu des Maghraoua jouant le principal rôle dans l'histoire de Cherchel, je donne ci-après le tableau généalogique de ses émirs.

tions en Ifriqyah[1], de 687 à 693 de l'hégire (1288-1289 à 1294). Mais pendant le siège de Tlemcen, sous ce même 'Othmân et son fils Moh'ammed Abou Zeyân Ier, par le sultan mérinide de Fas, Abou Ya'k'oub ben Abou Yousof, celui-ci envoya des troupes qui envahirent les provinces abdelouadites, entre autres la ville de Cherchel, vers 704 de l'hégire[2]. Une partie des chefs maghraoua récemment dépossédés par Othman se rallièrent aux Mérinides, dont l'autorité se maintint sur ce pays jusqu'à la mort d'Abou Ya'k'oub (706 de l'hég.). Son successeur, Abou Thâbet, leva le siège de Tlemcen et rendit au prince abdelouadite Abou Zeyân Ier les conquêtes faites par son aïeul, y compris le territoire des Maghraoua[3]. La guerre recommença entre les deux puissances; elle se termina par la prise de Tlemcen par le sultan mérinide Abou'l H'asan, qui se trouva par là maître de Cherchel et de tout l'empire abdelouadite[4]. Un des descendants de Thâbet profita des troubles que causa la défaite d'Abou'l H'asan près de K'aïrouan pour reconstituer le royaume maghraoua. Il occupa Milianah, Ténès, Brechk et Cherchel. Ne pouvant

[1] Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 317, 390. Moh'ammed et-Tenessi, *Histoire des Beni Zeiyan*, trad. Bargès, Paris, 1852 in-8°, p. 29.

[2] *Roudh el-K'art'as*, p. 546; Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 376; t. IV, p. 146.

[3] *Roudh el-K'art'as*, p. 550; Ibn-Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 381; t. IV, p. 173; Et-Tenessi, *Hist. des Beni Zeiyan*, p. 38-39.

[4] Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 412.

obtenir du sultan mérinide qui revenait de Tunisie la reconnaissance de son indépendance, il l'attaqua près de Chidioua (aujourd'hui la Djidioua, entre Orléansville et Relizane), le vainquit et tua son fils En-Nas'er en 751 de l'hégire (1351-1352 de J.-C.)[1]. Cette victoire le mit en possession d'Alger, mais il succomba devant un nouvel ennemi. Les Zeyânites, branche cadette des Abd el-Ouadites, avaient relevé le royaume de Tlemcen. L'un d'eux, Abou Thâbet ez-Zaïm, rassembla les Zoghba, les Beni Amer et les Soueïd, marcha contre les Oulad Mendil, s'empara de Cherchel, de Milianah, de Brechk et d'Alger (751 de l'hég.) et bloqua dans Ténès 'Ali ben Rached, qui se suicida pour ne pas tomber aux mains de son ennemi[2].

Le pays des Maghraoua redevint alors une province zeyânite, jusqu'au moment où les Mérinides reprirent le dessus et rétablirent momentanément leur autorité dans la Metidjah, lorsque 'Abd el-'Aziz eut vaincu le roi de Tlemcen Abou H'ammou II, en 771 (1370)[3]. Mais le départ du sultan de Fas rendit au prince zeyânite les provinces de son royame.

L'histoire d'Ibn Khaldoun et celle d'Et-Tenessi s'arrêtent au commencement du xve siècle : à partir

[1] Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 323; t. IV, p. 278, 287.

[2] Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 422-423; Et-Tenessi, *Hist. des Beni Zeiyan*, p. 63.

[3] Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 459.

de ce moment jusqu'au XVIe siècle, nous manquons absolument de renseignements sur Cherchel. On peut supposer que la ville passa encore plus d'une fois au pouvoir des rois de Tlemcen et de Fas dont l'autorité allait s'affaiblissant de jour en jour; vers cette époque, elle paraît avoir appartenu, au moins nominalement, au prince de Ténès, Mouley Abou 'Abd Allah, vassal des Zeyânites, puisque le Tombeau de la Chrétienne servait de limite entre ses États et la principauté que Khaïr Eddin et 'Aroudj s'étaient taillée en Algérie[1]. L'expulsion des Maures d'Espagne lui avait amené une population industrieuse d'environ 1,200 familles[2], et l'on peut faire dater de cette époque (1490-1500) l'organisation régulière de la course. La piraterie fut dès lors la principale ressource des habitants, dont les habitudes sont attes-

[1] Berbrugger, *Le Pégnon d'Alger*, Alger, 1860, in-8°, p. 30. Toutefois il ne cite pas ses sources.

[2] Cherchel devait avoir perdu beaucoup de son importance au XVe siècle, mais, en présence des témoignages cités plus haut, l'on ne peut admettre, avec Léon l'Africain et son copiste Marmol, qu'elle fut déserte pendant *trois siècles*, jusqu'à l'arrivée des Maures d'Espagne (Léon l'Africain, *De Africæ descriptione*, Leyde, Elzevier, 1632, in-32, p. 515-516). Postérieurement à Léon, Marmol comptait à Cherchel 5,000 maisons pouvant fournir 1,000 arquebusiers. (*L'Afrique*, t. II, p. 393). Bien que l'arrivée des Tagarins, Mudejares et autres maures d'Espagne fût une cause de prospérité pour l'Afrique, les émigrés furent en général maltraités hors des villes : en 1533 une colonie de 7,000 Andalous ramenés d'Oliva par Khaïr Eddin, et établie à Tipasa à l'est de Cherchel, fut pillée par les Kabyles du Chenoua et ne dut son salut qu'à l'intervention de Sidi Ah'med el-Kebir, le célèbre marabout de Blidah (Trumelet, *Les Saints de l'islam*, Paris, 1881, in-12, p. 231).

tées par un dicton attribué à Sidi Ah'med ben Yousef :

Cherchel (n'est que) honte,
Avarice et rebut de la société.
Son visage est une face de brebis,
Son cœur, un cœur de loup.
(Sois-y) marin ou forgeron,
Sinon, sors de la ville[1].

Ennemis des Espagnols et des chrétiens, les Turks devaient être bien accueillis à Cherchel. A l'époque où 'Aroudj et Khaïr Eddin s'emparèrent de Djidjelli (1514), un de leurs anciens compagnons de courses, Qara H'asan (H'asan le noir), originaire de Satalie, en Asie Mineure, s'établit à Cherchel et devint le chef des rois et des pirates auquel il amenait un renfort assez considérable. Mais 'Aroudj n'était pas homme à laisser fonder près de lui une principauté rivale, et, avant même d'attaquer le Peñon d'Alger, il marcha contre

[1] شرشال شرشلة
البخل والرذالة
وجهه وجه النعاج
وقلبه قلب الذيب
بحري والّا حدّاد
والا اخرج من البلاد

شرشلة (var. شرشان), qui manque dans les dictionnaires, est expliqué par les indigènes par « corruption ». Il est probable qu'Ah'med ben Yousof, excessivement rancunier, avait été aussi mal reçu à Cherchel qu'à Mazouna et Ténès. On trouvera plus loin le récit d'une querelle qui éclata entre ce saint et Sidi Smian.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Cherchel. Surpris par son arrivée, Qara H'asan ne songea pas à faire de résistance; il se rendit, fut décapité et ses Turks furent enrôlés dans l'armée de 'Aroudj (1515)[1]. Celui-ci repartit presqu'immédiatement pour Alger, laissant dans la ville une garnison de cent hommes et un k'aïd, Mah'moud ben Fâris ez-Zekki. Sur son ordre, ce dernier construisit un bordj qui fut terminé l'année même de la mort du célèbre pirate (1518 de J.-C., 924 de l'hég.). L'inscription commémorative de ce monument existe encore au musée de Cherchel[2] :

بسم الله الرحمن الرحيم
صلى الله على سيدنا محمد واله
هذا برج شرشال انشاه القايد محمود
بن فارس الزكى في خلافة الامير القايم بامر الله
المجاهد في سبيل الله اروج (*sic*) ابن يعقوب
بتاريخ اربع و عشرين بعد تسع مائة

[1] J'ai suivi la version de Haedo (*Histoire des rois d'Alger*, trad. par H. de Grammont, *Revue africaine*, 1880, p. 54-55). Le Ghazaouat place la mort de Qara H'asan après celle de 'Aroudj : suivant lui, ce Turk aurait été envoyé par Khaïr Eddin pour combattre Ah'med ben el-Qâdhi, émir arabe qui avait repris les projets de Sélim et-Toumi; il se serait laissé séduire par ses offres et aurait profité des embarras de son maître, obligé de quitter Alger pendant trois ans, pour se rendre indépendant à Cherchel. Mais à son retour (vers 1526 ou 1527) Khaïr Eddin l'aurait surpris dans cette ville et mis à mort. (Sander Rang et Denis, *Fondation de la régence d'Alger*, Paris, 1857, 2 vol. in-8°, t. I, p. 169-171; 210-211.)

[2] Cf. Berbrugger, *Le fort de Cherchel* (*Revue africaine*, 1865).

Au nom de Dieu clément et miséricordieux,

Que Dieu bénisse notre Seigneur Moh'ammed et sa famille.

Ceci est le bordj de Cherchel construit par le k'aïd Mah'moud ben Fâris ez-Zekki, sous le gouvernement de l'émir qui exécute les ordres de Dieu,

Qui fait la guerre sainte dans la voie de Dieu, Aroudj [1] ibn Ya'K'oub,

A la date de 924.

Après la mort de son frère, tué cette même année sur les bords du Rio Salado, en fuyant de Tlemcen, Khaïr Eddin prit en mains le pouvoir. Les habitants de Cherchel lui payaient un tribut annnel de 300 pièces d'or et bien qu'il eût refusé de faire de leur port son lieu de retraite, Barberousse s'occupa d'y construire un môle pour le protéger. Huit cents esclaves chrétiens furent employés à ce travail. L'amiral André Doria en fut averti : il n'ignorait pas que la ville manquait de murailles, et une nuit, en juillet 1531, il débarqua 1,500 hommes qui délivrèrent les prisonniers et repoussèrent les Turks surpris. Mais, au lieu de se rembarquer immédiatement, ils s'attardèrent à piller les maisons. Le jour venu, les Musulmans reprirent courage, firent un retour offensif, tuèrent 400 Espagnols et repoussèrent les autres jusqu'au bord de la mer, au moment où Doria, furieux de leur indiscipline, allait lever l'ancre. Peu de chrétiens échappèrent : outre les morts, 600

[1] La forme اروج pour عروج adoptée par les manuscrits se retrouve dans une inscription de la mosquée des Chaouch citée par Berbrugger, *op. laud.*

tombèrent au pouvoir des Turks, en compensation des 800 esclaves qui avaient recouvré leur liberté[1]. La flotte de Khaïr Eddin arriva après la délivrance de la ville.

C'est à cette époque que remontent les premiers renseignements à demi-historiques sur les Beni Menacer. L'ancêtre éponyme des Smian paraît avoir été contemporain de Sidi Ah'med ben Yousof (XVI[e] s.) et la tradition nous a conservé le souvenir d'une lutte qui éclata entre ces pieux mais vindicatifs personnages[2]. Le saint de la K'ala'ah des Beni Râched ne ménagea pas les Beni Menacer dans ses épigrammes :

Beni Menacer
Fils de dispersés,
(Ont) beaucoup de soldats
Et l'esprit faux[3].

Quatre familles de marabouts se partageaient

[1] Haedo, *Histoire des rois d'Alger, Revue africaine*, 1880, p. 127; Marmol, *L'Afrique*, t. II, p. 393-394; Sander Rang et Denis, *Fondation de la régence d'Alger*, t. I, p. 245-247; Berbrugger, *Le fort de Cherchel*; Pellissier, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Algérie*, Paris, Imp. royale, 1844, in-4°, p. 43, et les auteurs espagnols cités en note.

[2] Voir plus loin.

[3]
بنى مناصر
بنى مكسر
الجيش ياسر
والراى خاسر

Ce proverbe est quelquefois complété de cette manière :

Ils s'assemblent le matin pour adopter une sage résolution

alors l'autorité : les Nedjadjera dans le Sah'el, les Oulad bel H'asan et les Oulad Sidi Moh'ammed es'-S'er'ir près de Milianah, enfin les Oulad Sidi Mousa à Mazer. La première avait la prépondérance dans la tribu, qui était à ce moment indépendante des Turks[1].

L'arrivée d'un étranger, vers la fin du XVIIe siècle (?), fut une cause de luttes et de troubles, qui existe encore aujourd'hui. Le Maroc, et surtout la Saguiat el-H'amra au sud de l'oued Noun, avaient reçu un assez grand nombre de Maures expulsés d'Espagne : principalement des fak'ihs, et il s'y était créé un centre de fanatisme religieux, d'où rayonnaient sur tout le Maghreb des missionnaires prêchant le rétablissement de l'islam chez les tribus dont la foi était devenue tiède ou même avait disparu[2]. Sidi Mo-

Ils se dispersent le soir sans avoir rien décidé
La sagesse ne leur vient qu'après la catastrophe.

(Philebert, *Expédition dans les Beni Menacer*, p. 3).

On cite aussi la variante suivante que j'ai recueillie à Blidah :

العرش غازر
والراى خاسر
يجمعوا على الراى
يفترقوا بلا الراى

La tribu est nombreuse
L'esprit faux ;
Ils s'assemblent pour un projet
Et se séparent sans rien décider.

[1] Philebert, *op. laud.*, p. 4.

[2] Ainsi Sidi Ya'k'oub ech-Chérif, mort vers 1521, dont la k'oub-

h'ammed, surnommé Aberkan (ابركان, kab. *le noir*)[1], venu comme ses devanciers de la Saguiat el-H'amsa, s'était fait une réputation de sainteté dont son fils, appelé comme lui Sidi Moh'ammed Aberkan, profita pour établir son autorité sur les Beni Menacer. Les Nedjadjera essayèrent en vain de s'y opposer : ils furent vaincus et leur chef tué. Sidi-Moh'ammed fut accepté par tous pour chef, et son fils, Sidi Sah'raoui, obtint des Turks, moyennant un présent, l'investiture des fonctions de k'aïd[2]. Sa mort devint le signal d'une longue lutte entre les diverses fractions de sa famille, qui, expulsée deux fois par les Kabyles, revint deux fois et avait encore une grande influence dans le pays lors de la conquête française.

Durant cette période, l'histoire de Cherchel n'est pas moins obscure qu'au commencement du moyen âge ou au XVe siècle. Elle vécut sans doute de la pi-

bah s'élevait près de Blidah, originaire de Cordoue, venait de Maroc; Sidi Moh'ammed, le patron des Amchach, Sidi Ah'med ou Ahmed, enterré à Tizza, étaient du Gharb; Sidi Ikhlef, qui prêcha chez les H'achem de Mascara et les Sa'ouda de Blidah (XVIe siècle), était parti de la Saguiat El-H'amra, ainsi que Sidi Moh'ammed ben Aouda, établi chez les Flitta, et Sidi Moh'ammed ben Chakour, à qui la légende attribue l'ouverture des gorges de la Chiffa (même date). Sidi Mousa ben Nas'r, l'apôtre des Beni Salah' et Sidi Gharib (XVIe siècle) étaient aussi venus de l'ouest (Cf. Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, passim). Ah'med ben Tamimount qui réunit les Talar'ma en 599 hég. (?) venait aussi de la Saguiat (Cf. Féraud, *Notice sur les Talar'ma*, *Notices et mémoires de la société archéologique de Constantine*, 1869, p. 3.

[1] Il est à remarquer qu'une tribu berbère du Sahara méridional sur la rive nord du Sénégal porte encore aujourd'hui le nom de *Brakna* (forme plur. arabe de ابركان).

[2] Philebert, *Expédition dans les Beni Menacer*, p. 5-7.

raterie comme les autres villes du littoral : Alger, Mostaghanem, Ténès, Dellis, etc. En 1093 de l'hégire (1681), elle fut bombardée par la flotte française commandée par Duquesne, qui venait de châtier Alger. Cette attaque amena l'assassinat du dey Baba H'asan remplacé par Mezzo-Morto [1]. D'après Abou Ras, elle eut beaucoup à souffrir de ce bombardement dont elle ne se releva pas; car, au XVIII[e] siècle, Laugier de Tassy et Shaw [2] disent qu'elle était sans importance et complètement ruinée.

Elle était encore en cet état lors de la conquête française [3]. Une soumission nominale de la ville eut lieu en 1830, de la part du k'aïd Moh'ammed ben 'Aisa el-Berkani; mais en 1834, celui-ci s'aliéna ses administrés, qui réclamèrent auprès du gouverneur général, et s'enfuit chez les Beni Menacer. On ne sut pas profiter immédiatement des bonnes dispositions de la population et ce ne fut qu'en 1835 qu'une colonne alla installer El-H'adj 'Omar, l'ancien bey de Titeri, bientôt chassé par Berkani, après le départ de nos troupes [4]. Par le déplorable traité de

[1] Moh'ammed Abou Ras, *Voyages extraordinaires et nouvelles agréables*, tr. par Arnaud, *Revue africaine*, 1881, p. 473.

[2] Laugier de Tassy, *Histoire du royaume d'Alger*, Amsterdam, 1727, 2 vol. in-12, t. I, p. 171; Shaw, *Voyage dans la Régence d'Alger*, p. 267-272.

[3] Shaler, *Esquisse de l'état d'Alger*, Paris, 1830, in-8°, p. 21.

[4] J. Barbier, *Itinéraire historique et descriptif de l'Algérie*, Paris, 1855, in-12, p. 150-151. Pellissier de Reynaud, *Annales algériennes*, Paris, 3 vol. in-8°, 1854, t. I, p. 343. On ne doit consulter ce dernier ouvrage qu'avec une extrême précaution, car à une partialité déclarée, il joint de graves inexactitudes.

la Tafna, qui cédait à ʿAbd el-K'ader le pays situé à l'ouest de l'oued Mazafran, Cherchel fit partie des possessions de l'émir qui y entra en 1839 et fit sa prière dans la grande mosquée. Dans la même année (12 décembre), après la reprise des hostilités, des pirates de cette ville s'étant emparés d'un bateau de commerce français, le maréchal Valée, gouverneur général, partit d'Alger le 12 janvier 1840, battit les H'adjoutes, et, le 16 du même mois entra dans Cherchel où il établit définitivement la domination de la France[1]. La guerre continua aux environs, et, en 1841, le commandant supérieur de cette place fut tué aux portes de la ville.

Les Beni Menacer étaient restés indépendants; mais, en 1842, à l'instigation de 'Abd el-K'ader auquel s'étaient ralliés les Berkanis (forme arabisée d'*Aberkan*), ils attaquèrent Cherchel et Milianah. Une colonne commandée par le général Changarnier franchit les crêtes du Zakkar et soumit le pays[2]. Un aghalik des Beni Menacer fut créé et confié à K'addour ben 'Abd Allah el-Berkani, dont le parent, Moh'ammed ben Aïsa el-Berkani, était un des lieutenants les plus actifs de 'Abd el-K'ader. Avec un tel

[1] Christian, *L'Afrique française*, Paris, s. d. in-4°, t. VI, p. 341; Pellissier de Reynaud, *Annales algériennes*, t. II, p. 376, place l'expédition française au mois d'avril.

[2] Des détails sur cette expédition sont donnés dans l'ouvrage du comte de Castellane (*Souvenirs de la vie militaire en Afrique*, Paris, 1854, in-12, p. 12-22). Cf. Pellissier de Reynaud, *Annales algériennes*, t. III, p. 56-60.

agha, on devait s'attendre à une révolte : elle éclata en 1843; la répression fut rendue pénible par des tourmentes de neige et de pluie[1]. K'addour fut destitué et l'aghalik scindé en deux parties : l'une relevant de Cherchel, l'autre de Milianah. Par mesure de précaution, tous les membres de la famille des Berkanis furent expulsés; après la pacification complète du pays, cinquante-huit d'entre eux obtinrent de rentrer (1847). A peine troublée en 1854 par l'apparition chez les Beni bou Salah' d'un faux mahdi bientôt arrêté, la tranquillité dura jusqu'en juillet 1871; alors l'insurrection vaincue en Kabylie se ralluma à l'ouest d'Alger. Les chefs étaient encore des Berkanis, Si Malek, tué dans une escarmouche, et l'ancien agha K'addour ben Embarek : Cherchel et les villages voisins furent bloqués, H'ammam Rir'a incendié, Milianah menacée. Une colonne, partie de cette dernière ville, opéra par les crêtes du Zakkar, de concert avec une autre sortie de Cherchel, et le 31 août, l'expédition était terminée, les rebelles châtiés et le pays pacifié[2].

[1] Christian, *L'Afrique française*, t. VII, p. 401.

[2] Voir, pour l'historique détaillé de cette campagne, le mémoire du colonel (aujourd'hui général) Philebert : *Expédition dans les Beni Menacer en 1871*. L'auteur s'y montre très favorable aux Berkanis.

II.

PHONÉTIQUE ET MORPHOLOGIE.

Le petit nombre de textes et le peu d'étendue du vocabulaire que j'ai recueillis ne me permettent pas, on le comprendra, d'exposer d'une manière définitive la phonétique du dialecte des Beni Menacer : je me contenterai de signaler ses principales particularités et de déterminer la place qu'il occupe dans la famille berbère, en réservant à des résultats d'une exploration ultérieure le soin de compléter, peut-être même de rectifier sur quelques points, ce que j'en dis aujourd'hui.

Adouci comme tous ceux qui se parlent au bord de la mer, ce dialecte paraît appartenir au groupe que j'ai appelé *intermédiaire*, en opposition au groupe plus dur du nord (Zouaoua, Ahaggar) et à celui plus amolli du sud (Aouelimmiden, Zenaga). Au point de vue phonétique, il présente certaines particularités qu'on rencontre dans le Chaouïa de l'Oued 'Abdi et le Chelh'a du Rif, mais il diffère de celui-ci par la non-substitution au ل du ر, et surtout du د (ces derniers marquant le passage du ل du nord au ج et au ژ du Zénaga). Si dans le vocabulaire, assez voisin de celui de Bougie et du Rif, il a conservé des termes anciens perdus ailleurs, pour la phonétique, il a subi des modifications qui l'écartent du zouaoua plus que le mzabi, le chelh'a du Sous ou des Bel H'alima. Une des plus curieuses, et qui le

rend plus difficile à comprendre, est la transformation du ث en un ه qui ne tarde pas à disparaître dans la prononciation, surtout dans la tribu des Beni Zouï, chez les Gouraya près de l'O. Damous[1], entre Cherchel et Tenès. Ainsi l'on rencontre les formes *thitaouïn* et *hithaouïn* « yeux »; *thennit*, *hennit* et *ennit* « tu as dit »; *thamemt* et *amemt* « miel »; *thamourth* et *amourth* « terre ». La chute du *th* final des substantifs féminins ou des lettres initiales des noms masculins n'est pas moins fréquente. On croit trouver ici la désorganisation et la confusion phonétiques et morphologiques qui ne se présentent que dans les langues cultivées, arrivées à la dernière période de leur existence, celle qui précède leur transformation sous l'influence d'idées nouvelles ou au contact d'éléments étrangers. En comparant le dialecte des Beni

[1] Les Gouraya passaient déjà au xvi[e] siècle pour des barbares : Sidi Ah'med ben Yousof disait d'eux :

كـورايـة جـورايـة
ما فيهم لا علم ولا قراية (p. قرايا ?)

Gouraya, terre d'injustice.
On n'y trouve ni sciences, ni villages.

Il est vrai qu'il ajoutait en parlant des Beni Zouï ou Zioui :

الـغـلـة في الارهـاط
و البـركة في بني زيوى
مية (sic) رهط فيهم

Les récoltes dans les familles.
Et la bénédiction chez les Beni Zioui
Cent familles chez eux.

Menacer au zouaoua ou au touareg des Ahaggar, il semble qu'on a affaire à une langue littéraire usée et décolorée, à côté d'un patois, postérieur historiquement, mais resté stationnaire et gardant la dureté des articulations primitives dans toute leur exactitude. Ce qui rend ce point de vue plus digne d'attention, c'est que, comme je l'ai dit plus haut, ce dialecte fut parlé à l'endroit même qui fut le centre de la civilisation numido-mauritanienne sous Juba II et ses successeurs, tandis que les Igaouaouen (Zouaoua) menèrent toujours une vie barbare dans leurs montagnes et demeurèrent, longtemps encore après la conquête arabe, à l'abri de tout contact étranger[1].

Les transformations subies par la langue des Beni Menacer sont cependant différentes de celles qui ont amené les particularités relevées dans les dialectes du sud. Tandis que ces derniers, et avec eux quelques-uns de transition (Ghat, Kel-Ouï) substituent des chuintantes aux sifflantes, des lettres mouillées aux dentales, tout en conservant presque intactes les palatales, les explosives et les gutturales, le dialecte des Beni-Menacer a gardé presque sans altération les sifflantes et les dentales[2] en adoucis-

[1] M. Newman avait entrevu ce caractère du dialecte des Beni Menacer, mais sans pousser bien loin son examen, ni donner des preuves : « I conclude that they exhibit to us an old and corrupted Kabail, though their pronouns in De Slane diverge notably. . . Here therefore it seems that the Beni Menasser retain the antique nouns » (*Libyan vocabulary*, p. 7).

[2] Quelquefois cependant le ژ du Zouaoua est transformé en *j*.

sant les gutturales et les explosives. Le ڭ du Jurjura est représenté par un ي : *iiour* « lune » = *aggour* (Zouaoua); *zeïlou* « joug » = *azaglou* (Zouaoua) et *azougel* (Bougie); *ariaz* « homme » = *argaz* (Zouaoua, Chelh'a, Chaouïa, Djerbah, Bougie). Le ك des dialectes du nord en se mouillant a pris un son analogue à celui du *ch* allemand après les voyelles faibles ă, e, i, ŏ, ŭ : je le représente dans la transcription par le χ grec. Ainsi *iχerri* « mouton » = *ikerri* (Zouaoua, Bougie, Aïtkhalfoun) et *gaérer* (Zénaga) : *iχ*, suffixe de la 2ᵉ personne = *ek* des autres dialectes. Ce son existe dans presque tous les dialectes intermédiaires : dans le Chaouïa de l'Oued 'Abdi et le Rifain des Temsaman, des Beni-Ouriar'en et des Bot'ioua [1]. Le ك s'adoucit aussi en ج, *netch* « moi » =

ak'joun « chien » = *ak'zin* (Zouaoua); mais les exemples sont rares.

[1] C'est cette consonne que M. Newman (*Libyan vocabulary*, p. 89) transcrit par un caractère correspondant au ح arabe auquel il l'assimile pour le son. Mais je puis affirmer que mon interprète des Beni Menacer, Moh'ammed 'Abdi, et les Rifains que j'ai entendus au Maroc et dans la province d'Oran, faisaient sonner différemment la chuintante χ et l'aspirée ح. D'autres idiomes sémitiques nous présentent des phénomènes analogues. En amharique le ከ gëëz est devenu ኸ, puis a fini par se confondre avec le ሀ. Ex. : ሆነ ፡ être = ኮነ ፡ ; le suffixe de la 2ᵉ personne du masculin singulier ከ en gëëz, s'écrit indifféremment ኸ ou ሀ en amharique. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre, je crois, un passage de Mas'oudi (*Prairies d'or*, éd. Barbier de Meynard, t. I, Paris, in-8°, 1861, ch. XVI, p. 333), où il dit que les habitants du Mahra (Yémen) mettent un ش à la place du ك et prononcent لش « à toi » pour لك (*lach* = *lek*). L'écriture arabe ne pouvant figurer le son du χ, l'historien s'est servi d'une transcription équivalente. Ni Fresnel (*Notes sur l'eh'kili*, *Journal asiatique*, 1838, t. II, p. 79), ni le baron de Maltzan qui a donné

nek (dialectes du nord); *aietcha* « demain » = *azekka* (Zouaoua); puis en ش. *thichchert* « ail » = *thiskert* (Bougie); le ك devenu un ش, s'est assimilé le س qui précédait. La tendance à mouiller et à affaiblir le ك est donc avec la substitution du ذ au ث et même la chute de cette lettre, un des principaux caractères de ce dialecte.

Un troisième est la tendance à l'iotacisme : les suffixes de la 2ᵉ et de la 3ᵉ personne du singulier sont vocalisés en *i* : *iχ* = *ek*; *im* = *em*; *enniχ* = *ennek*; *ennis* = *ennes*. *Ezzith* « devant » = *ezzath* des autres dialectes; les pluriels terminés en *in* sont plus fréquents que partout ailleurs : *iberraouin* « sauterelles »; *ir'erd'ouamin* « scorpions »; *thisinedjd'amin* « tarentes »; *thiichchin* « poux »; *thibouidiouin* « pouliches », etc.

Quant aux dentales, le ذ paraît dominer; il remplace parfois le ث : *ad'bir* « pigeon » = *ithbir* (autres dialectes); le ز : *loud'* « faim » = *louz* (Zouaoua) et le ض : *ezd'er'* « habiter » = *ezder'* (Bougie); *foud'* « genou » = *foud* (K's'ours, Chaouïa, Mzabi); *ad'mam* « genêt » = *idmim* (Zouaoua). Cependant la seconde personne de l'aoriste et du prétérit est plus souvent terminée en ت qu'en ذ.

Dans les substantifs masculins, la voyelle initiale tombe et le mot commence par une consonne. Le

sur le mahri des renseignements plus complets (*Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft*, t. XXV, p. 196), ne paraissent avoir connu l'assertion de Mas'oudi, que mieux que personne ils étaient à même de vérifier.

même fait se produit, mais plus rarement, dans le dialecte de Bougie. Ex. : *dhad* « doigt » (*adhad*); *foullous* « poussin » (*afoullous*); *χoured* « puce » (*aχoured*); *sasnou* « arbouse » (*isisnou*); *jither* « vautour » (*igider*); *baouen* « fèves » (*ibaouen*); *foad'* « genou » (*afoud*). Lorsque l'*a* initial est conservé, il devient *ou* dans les cas obliques[1].

Le féminin, comme le diminutif, s'obtient en préfixant et en suffixant un ث ou un ت à la forme simple. Excepté *amez* « ogre », f. *thamza*.

Le ث initial du féminin tombe dans certains mots ou s'affaiblit en ء (Voir la phonétique p. 543). Ex. *zizout* « abeille » (*thizizout*); *amemt* « miel » (*thamemt*); *r'orft* « chambre (*thar'orft*). Quelques mots de forme féminine mais sans masculin ne se terminent pas par un ث[2]; *thaïd'a* « pin »; *thaslir'oua* « caroubier », *thala* « fontaine », etc.

Le génitif se marque généralement par la préposition ن (*n*) entre les deux substantifs en rapport d'annexion; le datif par la préposition ى (*i*).

Les pluriels masculins se forment de plusieurs manières :

1° en ajoutant *in*, *an* ou *en*. Lorsque le mot commence au singulier par un *a*, cet *a* se change en *i*. Ex. *ariaz* « homme », pl. *iriazen; ar'erd'a* « rat », pl. *ir'erd'aïn; aselmam* « poisson », pl. *iselmamen; iïs* « cheval », pl. *iïsan*. Quelques noms conservent ce-

[1] Cf. Hanoteau, *Grammaire kabyle*, p. 36.

[2] Cf. Hanoteau, *op. laud.*, p. 17-18.

pendant au pluriel l'*a* initial du singulier : *arrach* « enfant », pl. *arrachen; attin* « cruche », *attinen;*

2° par des modifications intérieures analogues à celles des pluriels brisés des langues sémitiques du sud (arabe, sabéen, gĕĕz) :

a. La lettre qui précède la consonne finale se change en *a*. Ex. *amk'ark'our* « grenouille », *imk'ark'ar; adjah'moum* « merle », *idjah'mam; aielzim* « hache », *iilzam.*

b. En changeant en *a* la voyelle qui termine le mot. Ex. *alili* « laurier rose », *ilila; afertettou* « papillon », *ifertetta.* Dans quelques mots terminés par *ou*, cette lettre, au lieu de disparaître entièrement, est placée avant la dernière consonne ordinairement sans voyelle au singulier : *akhbou* « trou », pl. *ikhouba; hanou* « tente », *ihouna; afrag* « haie », *ifourag;*

3° par une combinaison des deux premières formes[1] : Ex. *aχerri* « mouton », pl. *iχerran; r'erd'am* « scorpion », *ir'erd'ouamin; foud'* « genou », *ifad'en.*

Quelques mots intercalent la lettre و (*ou*) avant la terminaison du pluriel : *aberrou* « sauterelle », *iberraouin.*

Parfois une voyelle ancienne, disparue au singulier, s'est conservée au pluriel : *aïd'al* « prairie », pl. *ioud'alen*, dans les autres dialectes *agoud'al.*

[1] C'est cette forme qui est sans doute la plus ancienne : les deux premières n'en sont que des dérivées. Cf. Guyard, *Nouvel essai sur la formation du pluriel brisé en arabe*, Paris, 1870, in-8°, p. 7.

La formation du pluriel en *aten* ou *athen* semble inconnue dans ce dialecte.

Dans les noms féminins qui ont un masculin, le pluriel s'obtient en préfixant *th* au pluriel masculin quelle que soit sa formation : *thafellist* « hirondelle », pl. *thifellas; thisinedjd'am* « tarente », *thisinedjd'amin; thabdaïth* « gilet », *thibdaïn; thououk'k'aith* « pierre », *thououk'k'aï; thaouourth* « porte », *thioura*.

Les noms qui n'ont pas de masculin et en général ceux qui ne sont pas terminés par un ث font leur pluriel en changeant la voyelle finale en *iouin* et en préfixant la syllabe *thi*, au lieu de *tha*. Ex. *tharia* « ruisseau », *thiriouin; thibouidi* « pouliche », *thibouidiouin; thkounda* « tarentule », *thikoudaouin; thizi* « col » fait *thizaouin*.

L'adjectif suit les mêmes règles que le substantif : au masculin singulier, il est ordinairement précédé de la particule ذ.

IMPRIMERIE NATIONALE.

TABLEAU COMPARÉ DES PRONOMS PERSONNELS CHEZ LES BENI MENACER ET DANS LES PRINCIPAUX DIALECTES BERBÈRES[1].

		BENI-MENACER.			RIFAIN.	
Sing.	1re p. com.	*netch*	نچ	*netchinti* نچنتى	*nich*	نش
	2e p. masc.	*chek*	شك	([2] *k'ein*)	*chek*	
	2e p. fém.	*chem*	شم		*chem*	
	3e p. masc.	*netta*	نتا		*netta*	
	3e p. fém.	*nettath*	نتاث	(*nettat*)	*nettath*	
Plur.	1re p. com.	*netchnin*	نچنين	(m. *nachnin*) (f. *nechnint*)	*nechnin*	نشنين
	2e p. masc.	*χennioun*	كنيون	(*chemmin*, *kounin*)	*χenniou*	كنيو
	2e p. fém.	*χenniount*	كنيونت	(*chemminti*)	*χennint*	كنينت
	3e p. masc.	*nahnin*	نهنين	([2] *id.*, *nathnin*)	*nahnin*	
	3e p. fém.	*nahnint*	نهنينت	(*nanint*, *nathnint*)	*nahnint*	

		MZABI.		CHAOUÏA.	BOUGIE.	
Sing.	1re p. com.	*netch*		*netch*	*nek*	نك
	2e p. com.	*chetch*	چ	*chek*	m. *ketch* / f. *kem*	كچ / كم
	3e p. masc.	*netta*		*netta*	*nettsa*	
	3e p. fém.	*nettata*	نتاتا	*nettath*	*nettsath*	

[1] On trouvera dans la première partie de ces notes (p. 27 et 52) les pronoms personnels des dialectes de Djerbah et des Kel-Ouï. J'ai joint à ce tableau les pronoms en langue haoussa qui, de toutes les langues proto-sémitiques, est celle qui se rapproche le plus du groupe berbère. Lepsius (*Nubische Grammatik*, Berlin, 1880, in-4°, p. XVII) rattache même le haoussa à ce groupe pour former la classe des langues libyques.

[2] Les mots entre parenthèses sont les pronoms donnés dans ce dialecte par M. de Slane, *Appendice à l'Histoire des Berbères*.

La forme نهنين est encore un exemple de la substitution du ه au ث. Cf. ces formes en rifain et en mzabi.

Plur.	1re p. com.	*nechenin*	*nechenin*	m. *noukni* نكنى f. *noukenti* نكنتى
	2e p. com.	*chetchouin* تجوين	*chenouin* شنوين (*χennouin?*)	m. *kounoui* كنوى f. *kountoui* كنتوى
	3e p. com.	*nichenin*, *netnin* نتنين	*nihenin*	m. *noutni* نتنى *nouhni* f. *nouthentsi* نثنتى *nouhentsi* نهنتى

		ZENAGA.	K'S'OURS.	CHEL'HA DU SOUS.
Sing.	1re p. c.	*nika* نكا	*netch*	*nek*
	2e p. m.	*kouk* كوك	*chek*	*ki* كى
	2e p. f.	*koum* كوم	*chemmint* شمينت	*kemin* كمين
	3e p. m.	*nenta* ننتا	*netta*	*netta*
	3e p. f.	*nentai* ننتاى	*nettatsa*	*nettat* نتات
Plur.	1re p. c.	*noukouni*	*netchini* تجينى	m. *nokni* f. *nokonti*
	2e p. c.	*netnin* (?) نتنين	m. *chekoumin* شكمين f. *cheminti* شمينتى	m. *konoui* f. *konamti* كمتى
	3e p. c.	*nennen* ننن	*netninti* نتنينتى	m. *nothni* نثنى f. *nothenti*

		GHDAMÈS.	ZOUAOUA.	HAOUSSA.
Sing.	1re p. c.	*nech* نش	*nek*	*na*
	2e p. m.	*cheg* شگ	*ketch*	*ka*, *kai*
	2e p. f.	*chem*	*kem*	*ki*
	3e p. m.	*netou* نتو	*netsa*	*yu*
	3e p. f.	*nettath*	*netsath*	*ta*
Plur.	1re p. c.	*neknin* نكنين	m. *noukni* f. *noukenti*	*mou*
	2e p. c.	*chegouanini* شگوانين	m. *kounoui* f. *kounemthi* كمثى	*kou*
	3e p. m.	*nalanin* (?) نلانين	*nitheni* نيثنى	*sou*
	3e p. f.	*natin* نتين	*nithenti*	

		AHAGGAR.		AOUELIMMIDEN.	
Sing.	1re pers. c.	*nek*	•:|	*nek*	
	2e pers. m.	*kai*	ξ•:	*ke*, •:; *kai*	
	2e pers. f.	*kem*	コ•:	*kam*	
	3e pers. m.	*enta*	.+|	*enta*	
	3e pers. f.	*entat*	++|	*entadi*	•Π+|
Plur.	1re pers. m.	*nekkenidh*	∃|•:|	*nekenet*	+|•:|
	1re pers. f.	*nekkenetidh*	∃+|•:|	*nekenatet*	++|•:|
	2e pers. m.	*kaouenidh*	∃|:•:	*kaouenit*	+|:•:
	2e pers. f.	*kametidh*	∃+コ•:	*kametet*	++コ•:
	3e pers. m.	*entenidh*	∃|+|	*entenet*	+|+|
	3e pers. f.	*entenetidh*	∃+|+|	*entenetet*	++|+|

PRONOMS PERSONNELS SUFFIXES.

1° Compléments d'un substantif :

	BENI-MENACER.	HAOUSSA.
De moi.....	*iou* يو, *inou* ينو	m. *na* f. *ta*
De toi.....	m. *iχ* يك, *enniχ* نيك	*ka*, *nka*
	f. *im* يم, *ennim* نم	*ki*, *nki*
De lui......	*is* يس, *ennis* نيس	m. *sa*, *en:a*
D'elle....		f. *ta*, *nta*
De nous.....	*ar'* اغ, *ennar'* ناغ	*mou*, *enmou*
De vous.....	m. *ennouen* نون f. *ennouent* نونت	*kou*, *enkou*
D'eux......	*ensen* نسن	*sou*, *ensou*
D'elles......	*ensent* نسنت	

2° Compléments d'une préposition (« sur » *fell* فل) :

Sing.	1re pers. com.	Sur moi......	*felli* فلى
	2e pers. masc.	Sur toi.......	*fellaχ* فلاك
	2e pers. fém.	Sur toi.......	*fellam* فلام
	3e pers. com.	Sur lui, elle...	*fellas* فلاس
Plur.	1re pers. com.	Sur nous......	*fellanar'* فلاناغ
	2e pers. masc.	Sur vous......	*fellaouen* فلاون
	2e pers. fém.	Sur vous......	*fellaouent* فلاونت
	3e pers. masc.	Sur eux.......	*fellasen* فلاسن
	3e pers. fém.	Sur elles......	*fellasent* فلاسنت

3° Compléments indirects d'un verbe :

Sing.	1re pers. com.	À moi........	*aï* اى
	2e pers. masc.	À toi.........	*iχ* يك, *iaχ*
	2e pers. fém.	À toi.........	*iam* يم
	3e pers. com.	À lui, à elle...	*ias* ياس, *as* اس
Plur.	1re pers. com.	À nous.......	*anar'* اناغ
	2e pers. masc.	À vous.......	*iaouen* ياون
	2e pers. fém.	À vous.......	*iaouent* ياونت
	3e pers. masc.	À eux........	*asen* اسن, *iasen* ياسن
	3e pers. fém.	À elles.......	*asent* اسنت, *iasent* ياسنت

4° Compléments directs d'un verbe :

		BENI-MENACER.	HAOUSSA.
Sing.	1re pers. com.	*i* ى	*ni*
	2e pers. masc.	*iχ* يك	*ka*
	2e pers. fém.	*im* يم	*ki*
	3e pers. com.	*t* ت, *th* ث, *h* ه	m. *chi* (*ši*), *sa*; f. *ta*
Plur.	1re pers. com.	*ar'* اغ	*mou*
	2e pers. masc.	*ouen* ون	*kou*
	2e pers. fém.	*tchent* چنت	
	3e pers. masc.	*then* ثن, *hen* هن	*sou*
	3e pers. fém.	*thent* ثنت, *hent* هنت	

Adjectifs et pronoms démonstratifs : *a*, ا «ce, cette»; *agi*, اگى «celui»; f. *thagi*, ثاگى, pour les objets rapprochés; *enni*, انّى; f. *thenni*, pour les objets éloignés; *ouenni*, ونّى «celui qui», f. *thenni*, ثنّى[1].

Adjectifs et pronoms relatifs, interrogatifs et indéfinis : *manis*, مانس «quel, qui» : *manis tamourtiχ*, مانس تمورتيك «quel est ton pays?»; *ma*, ما «quoi,

[1] Voici la liste des adjectifs démonstratifs d'après M. de Slane : «ce, cet» *in*, *win*, *wou*, *athaïou*, f. *attaïou*, pl. *athnaïn*; «ceci» *wou*; «cela» *wouou*; «celui-ci» *wou*, *athaiou*, f. *thou*, pl. m. *iodou*, f. *thedou*, *attentaiou*; «celui-là» *win*, f. *tin*, *thin*, *thenni*, pl. m. *win*, f. *thidin*, *tinnou*, *attenbain* (*Appendice*, p. 512-513).

comment » : *ma tennan sthk'ebaïlith*, ما تنان ستقبايليث « comment dit-on en k'abyle? »; *manisi*, مانسى « d'où » : *manisi tousid*, مانسى توسيد « d'où viens-tu? »; *ma ta*, ما تا « quoi » : *ma ta iourin ftouggourth*, ما تا يورين فتوڭورث « qu'y a-t-il d'écrit sur la porte? »; *ennidhen*, انيضن « autre »; f. *thennidhen*, ثنيضن.

Les Beni Menacer n'ont conservé que les deux premiers noms de nombre berbères : *iidj*, يج, un, fait *iicht*, يشت; *sin*, سن, deux, fait *sanat*, سنات. A partir de trois, ils se servent des noms arabes.

« Ne-pas » *our...ch*, ور-ش, *ou...ch*, و-ش. « Je ne l'ai pas vu », *our zrir'tech*, ور زريغتش.

La conjugaison des verbes présente les modifications phonétiques signalées plus haut. Au prétérit, les préfixes ont une tendance à disparaître pour reparaître à l'aoriste après la particule *a* ou *ad* qui caractérise ce dernier temps. De plus la voyelle *i* paraît dominer dans le prétérit, tandis que l'*a* ou l'*e* l'emportent à l'aoriste.

Ex. : ZER زر « VOIR ».

PRÉTÉRIT.

zrir'	زريغ	j'ai vu
azrit	ازريت	tu as vu
tazrit	تزريت	
hazrit	هزريت	
izra	يزرا	il a vu
tezra	تزرا	elle a vu
hezra	هزرا	
nezra	نزرا	nous avons vu
azrim	ازريم	vous avez vu (m.)
tazrim	تزريم	

azrimt. . . ازريمت	}	vous avez vu (f.)
tazrimt. . . تزريمت		
zriṇ. . . . . . زرين		ils ont vu
zrint. . . . . زرينت		elles ont vu

AORISTE.

ad ezrar'. . ادازراغ		je vois
a tezred. . . اتزرد	}	tu vois
tezret. . . . . . تزرت		
a izer. . . . . . ايزر		il voit
a tezer. . . . . اتزر		elle voit
a nezer. . . . . انزر		nous voyons
a tezrem. . . اتزرم		vous voyez (m.)
a tezremt. اتزرمت		vous voyez (f.)
a zeren. . . . . ازرن		ils voient
a zerent. . . ازرنت		elles voient

IMPÉRATIF.

zer (thème du verbe)	زر	voir
zerem	زرم	voyez (m.)
zeremt	زرمت	voyez (f.)

PARTICIPE INDÉCLINABLE.

izeran يزرن voyant

La plupart des verbes commençant par un *a* changent au prétérit cet *a* en *ou*. Ex. : *aoui* « porter » اوى, aor. *iououi* يوّى; *anez* انز « se baisser », aor. *iounez* يونز.

On rencontre dans le dialecte des Beni Menacer, la plupart des formes de verbes observées dans celui du Zouaoua[1].

[1] Hanoteau, *Grammaire kabyle*, p. 105-158.

Forme factitive (1re f.) par *s* préfixe : *sioudh* سيوض « faire arriver » de *aoudh* اوض « arriver »; *sili* سيلى « faire monter », de الى *ali* « monter ».

Forme réciproque (2e f.) par *m* préfixe *mh'abban* محبن « ils se sont liés d'amitié mutuellement », de *h'abb* حب « aimer ».

Forme passive (3e f.), par *thou*, préfixe correspondant au *tsou* du Zouaoua : *thoura* ثورا « être écrit ».

Forme d'habitude (5e f.), par *t* préfixe *th'aous* تحاوس « se promener d'ordinaire » de *h'aous* حاوس ; *tenna* تنا « dire habituellement » de *ina* ينا « dire ».

De même on trouve des formes verbales combinées : *msfrak'in* مسفراقين « ils se sont séparés », rac. فرق « être séparé », combinaison de la 2e et de la 1re forme.

Les principales prépositions sont : *akid* اكد « par, avec »; *d'og*, *d'oug* ذوك, ذك « de, par »; *zis* زيس « de »; *r'or*, *r'* غر, غ « chez »; *fell*, *f*, *fi* فل, ف, في « sur »; *ez-zith* ازيث « devant »; *senaï*, سناى « dessous »; *seg* سك « de, hors de »; *sami*, *ar* سمى, ار « jusqu'à »; *d'i* ذى « dans, à cause de »; *i* ى « pour, à, vers »; *s* ص « depuis ».

(La suite à un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIETÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 10 OCTOBRE 1884.

En l'absence de M. Adolphe Regnier empêché, la séance est ouverte à huit heures par M. Barbier de Meynard vice-président. Le procès-verbal de la séance précédente est adopté.

M. Barbier de Meynard adresse un dernier adieu à la mémoire de Stanislas Guyard, enlevé à la Société et aux études orientales par une mort aussi cruelle qu'imprévue. Il rappelle les services rendus par ce jeune savant à la Société dont il était un des membres les plus dévoués, énumère les principales publications dont il a enrichi le *Journal asiatique*, et termine en réclamant le concours de tous les membres de la Société pour réparer les vides qui se font si rapidement dans ses rangs. (Le texte de cette allocution a paru déjà dans le *Journal asiatique*, août-septembre-octobre, p. 385.)

Il est donné lecture : 1° d'une lettre du secrétaire de l'Institut royal pour la philologie de la Haye, réclamant des numéros manquants du *Journal*, servi à l'Institut royal en échange de ses publications; 2° de deux lettres de M. B.-H. Hodgson, qui remercie la Société de son élection, et annonce l'envoi d'un mémoire.

M. Garrez communique deux lettres adressées à M. Guyard en juin dernier, l'une du notaire chargé de la liquidation de la succession de M. Sanguinetti, l'autre du Ministère de l'in-

struction publique, relative à la subvention annuelle accordée à la Société. Les démarches nécessaires seront faites pour la prompte solution de ces deux affaires.

Communication de M. Halévy sur le nom du patriarche Noé. M. Halévy distingue la forme arabe de ce nom *Noâh* avec *h* doux, de la forme éthiopienne *Noâkh* avec *kh*. Il montre que la première de ces formes est primitive et vient directement d'une source juive, tandis que la seconde dénote une origine araméenne, indication confirmée par l'histoire, puisqu'on sait que les Éthiopiens ont été convertis au christianisme par des missionnaires syriens. M. Halévy termine par quelques considérations sur les lettres qui se sont dédoublées en arabe, phénomène qu'il n'hésite pas à considérer comme une formation postérieure qui aurait donné naissance à des racines secondaires.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Directeur de l'instruction publique de Bengalore. Nâga Varmmâ's Karṇâlaka Bhâshâ-bhûshana, the oldest grammar extant of the language, edited with an introduction by Lewis Rice, director of public Instruction. — Bengalore, Mysore Government Press, 1884. In-4°.

Par la Société. *American Oriental Society,* Proceedings at Boston, may 1884. In-8°.

Par le gouvernement de l'Inde anglaise. *Selections from the records of the government of India*, home department n° CXCV. Reports on publications issued and registred in the several provinces of British India during the year 1882. Calcutta, printed by the superintendent of government printing. India, 1884. In-8°.

— *Revi w of the forest Administration in British India,* for the year 1882-1883, by W. Schlich. — Simla, Government central branch press, 1884. Gr. in-4°.

Par l'éditeur. *Bibliotheca geographica et historica*, or a ca-

talogue of rare and curious books, maps, charts, etc. Bristol, on sale by William Nield, 1884. In-8°.

Par l'auteur. (Tirage à part des Berichte der philol.-histor. Classe der sächs. Gesellschaft der Wissenschaften 1884). 3° fragment des *Studien über Dozy's supplément aux dictionnaires arabes*, par M. Fleischer. In-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*. XXXVIII° Band, II-III Heft. Leipzig, 1884. In-8°.

Par l'éditeur. *Report on search for sanskrit mss. in the Bombay Presidency*, during the year 1882-1883, by R.-G. Bhandarkar. Bombay, at the government Central Press, 1884. Petit in-4°.

Par la Société. *Journal of the Ceylan Branch of the Royal asiatic Society*, 1882, vol. VII, part III, n° 25. Colombo, the « Times of Ceylan » press 1884. In-8°.

Par l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg. Tome XXXII, n° 8, VII° série des mémoires de ladite académie : *Neuaufgefundene Hebräische Bibelhandschriften*, par Harkavy, avec 5 planches. Saint-Pétersbourg, 1884.

Par l'auteur. *Early history of the Dekkan down to the mahomedan Conquest*, by Rankrishna Gopal Bhandarkar. Bombay, printed at the Government Central Press. 1884. In-8°.

— *Recueil de matériaux relatifs à l'histoire de la horde d'or*, par W. de Tiesenhausen. Tome I : Extraits des ouvrages arabes. Saint-Pétersbourg, imprimerie de l'acad. des sciences, aux frais du comte S. Stroganoff, 1884. In-8°.

— *En Orient. L'antiquité du fer en Égypte*, par Ollivier Beauregard. Paris, Maisonneuve et Cie, 1884. In-8°.

— *L'ethnique « singalais », sa valeur historique, son étymologie, son orthographe*, par Ollivier Beauregard. Leide, E.-J. Brill., 1884. In-8°.

— *En Asie. Kachmir et Tibet*, étude d'ethnographie ancienne et moderne, par le même. Paris, Maisonneuve et Cie, 1883. In-8°.

— *La Tula Votanide*, par M. de Charancey. In-8°.

— *Textes en langue tarasque*, par le même. In-8°.

Transmis par le Ministre des affaires étrangères de la part du gouvernement des Pays-Bas. *Nederlandsch-Chineesch Wordenboek met de transcriptie der chineesche karakters in het Tsiang-Tsiu dialect*, bewerkt door Dr. G. Schlegel. deel III, aflevering III. Leiden, E.-J. Brill., 1884. In-4°.

Par la Société. *Royal Asiatic Society*, Ceylon branch. *Translations from the Pali of Jatakas*, 41-50, by the lord bishop of Colombo.

Par le Ministre de l'instruction publique. *Revue des travaux scientifiques*, tome III : travaux publiés en 1882, n° 12; tome IV : communications inédites et analyses des travaux publiés en 1883, n°s 4, 5, 6, 7. Paris, Imp. nat., 1884. 2 vol. in-8°.

Par la Société. *Société de Géographie.* Compte-rendu, 1884, n°s 13, 14, 15. In-8°.

— *Revue africaine*... 28e année, n° 163, janvier-février 1884. Alger, Adolphe Jourdan. In-8°.

Par le bureau du Journal. *Journal des travaux*, juin, juillet, août, sept. 1884. Paris, Impr. nationale In-4°.

Par l'éditeur. *Johns Hopkins University Studies*... Herbert and Adams, editor, second series V-VI. *Taxations in the United states* 1789-1816, by Henry Carter Adams. Baltimore, may and june, VII, VIII-IX, X, 1884.

SÉANCE DU 14 NOVEMBRE 1884.

La séance est ouverte à huit heures et demie par M. Barbier de Meynard, vice-président, qui en prenant place au fauteuil, prononce les paroles suivantes :

« Messieurs, mon premier devoir, en ouvrant la séance est de rendre un dernier hommage à notre cher et regretté président, M. Adolphe Regnier. J'ai déjà eu le triste privilège, au jour des funérailles, d'exprimer en votre nom, au nom de la Société tout entière, les regrets douloureux et aussi les sentiments de profonde reconnaissance que nous laisse le souvenir de l'homme de bien, du savant justement estimé qui

était le directeur et le doyen de notre Compagnie. Vous me permettrez d'insérer dans le plus prochain cahier du *Journal asiatique* la courte allocution que j'ai prononcée en cette triste circonstance à la suite des adieux touchants exprimés par le président actuel de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. C'est d'ailleurs au président que vous allez élire, c'est au rapporteur ordinaire de nos travaux qu'il appartient de retracer la vie scientifique de M. Regnier, son dévouement aux études orientales et à la Société asiatique qui en est l'organe. Ils vous diront les services qu'il nous a rendus d'abord par sa collaboration au *Journal*, et plus tard par son assiduité à nos séances, qu'il présidait avec une si bienveillante impartialité, par son infatigable intervention dans certaines phases critiques de notre existence. Je me borne aujourd'hui à être l'interprète de notre commune douleur en présence de ce deuil qui vient si cruellement s'ajouter à un deuil tout récent et je ne puis que rappeler ce que je disais en adressant, dans la séance précédente, nos derniers adieux à notre pauvre Stanislas Guyard. Maintenant plus que jamais la Société réclame tous nos efforts, tout notre concours dévoué pour réparer les vides qui se font dans ses rangs et pour se maintenir au rang qu'elle occupe dans le monde de la science depuis plus de soixante ans ».

Il est donné lecture du procès-verbal de la séance précédente; la rédaction en est adoptée.

M. Ernest Renan, secrétaire de la Société, est nommé, par acclamation, président en remplacement de M. Adolphe Regnier.

M. Renan, en prenant le siège de la présidence, remercie la Société de cette marque de confiance qu'il considère comme le plus grand honneur de sa carrière scientifique. Entré dans la Société, dès 1846, sous le patronage d'Eugène Burnouf, il n'a cessé, depuis près de quarante ans, de suivre avec une sympathie active les travaux de la Société et les progrès, d'abord lents, puis de plus en plus rapides des études orientales en France. Il termine en invitant la Société à se

tenir en garde contre les deux périls qui seuls paraissent compromettre nos études et qui viennent en partie de l'extension même qu'elles ont prise : l'animation trop vive des polémiques entre savants qui diffèrent d'opinion et aussi l'antagonisme des diverses spécialités entre elles. Il faut plus que jamais l'union dans la science et entre savants.

M. James Darmesteter est élu secrétaire de la Société, en remplacement de M. Ernest Renan, nommé président.

M. Garrez est élu secrétaire-adjoint et bibliothécaire, en remplacement de M. Guyard, décédé.

M. Halévy est nommé bibliothécaire adjoint en remplacement de M. Barthélemy qui a quitté l'Europe.

La commission du Journal est réélue tout entière : M. Zotenberg est nommé membre de la commission en remplacement de M. Guyard.

M. Rubens Duval est nommé censeur en remplacement de M. Pavet de Courteille, élu vice-président à la séance générale de juin.

M. le président propose qu'à partir de janvier 1885 les séances mensuelles de la société se tiennent à quatre heures et demie au lieu de huit heures. L'assemblée est favorable à cette proposition, mais le vote définitif est renvoyé à la séance de décembre.

M. Suleiman Gazala offre à la Société un manuscrit arabe de philosophie (*Kitâb filâsifa*) et une grammaire syriaque en langue arabe et caractères syriaques *Karshuni;* (*Kitâb mourâd el-tahqîq fi ouçoûl èl-gramatîq*). La Société vote des remerciements à M. Gazala.

La Société vote l'acquisition du grand dictionnaire arabe *Mouhît al-mouhît*, de Botros Al-Bistânî (Beyrouth).

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la rédaction. *Bulletin de la Société de géographie*, 3e trimestre 1884.

— *Polybiblion*, partie techniqne, sept. et oct. 1884; partie littéraire, octobre 1884.

Par la rédaction. *Journal des savants*, oct. 1884.

— *The Indian antiquary*, oct. 1884.

— *Revue africaine*, n° 165, mai-juin 1884.

Par l'administration de la Revue. *Excursions et reconnaissances*, VII, n° 18, juillet-août 1884, Saïgon.

Par l'Université de Salamanque. *Memoria sobre el estado de la instruccion en esta Universidad, Anuario para el de 1883 á 1884. Variedades.*

— *Discurso leido en la universidad de Salamanca en la solemne apertura del curso de 1884-1885 por el doctor Don Santiago Martinez y Gonzalez*, Salamanca, 1884.

Par le Directeur de l'Instruction publique du Bengale. *Seven Grammars of the Dialects and subdialects of the Bihari language*, by Mr. G. A. Grierson (Parts I to IV), Calcutta, 1884.

— *A Grammar of the Lushai language*, by Assistant surgeon Brojo Nath Shaha, Calcutta, 1884.

Par le Secrétaire d'État du Conseil de l'Inde. *A dictionary of the grancowry dialect of the Nicobarese dialect in two parts: Nicobarese-English and English-Nicobarese*, by the late F.-A. de Roepstorff, Calcutta, 1884.

Par l'auteur. *Contribucion para el estudio de los Antiguos alfabetos filipinos*, por T.-H. Pardo de Tavera. Losana, 1884.

— *Vocabulaire turk-français des principaux termes de géographie*, par le général Parmentier, 1884.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Bulletin de correspondance africaine*, 1884, fascicules I-IV.

Par la rédaction. *Catalogue des livres arabes, turcs et persans édités à l'imprimerie d'El-Djevaïb* à Constantinople, sept. 1884 (deux exemplaires).

Par l'auteur. *Zelfverdediging* (extrait du *Indische Gids*, oct. 1884), par M. L.-W.-C. Van den Berg, Batavia.

— *La philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sassanides* par L.-C. Casartelli, Paris, 1884.

Par l'auteur. *Le Çomal*, par Gabriel Ferrand, Alger, 1884. — *Les manuscrits arabes du Bach agha de Djelfa*, par René Basset, Alger, 1884.

Par le gouvernement néerlandais. *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*, le guide des zélés croyants, manuel de droit *châfi'i*, texte arabe publié avec traduction et annotations, par L.-W.-C. Van den Berg, vol. III, Batavia, 1884.

SÉANCE DU 12 DÉCEMBRE 1884.

La séance est ouverte à huit heures par M. Barbier de Meynard, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

M. Budge, du *British Museum*, présenté par MM. Rylands et Clermont-Ganneau;

M. Sylvain Lévi, agrégé des lettres, présenté par MM. Bergaigne et Hauvette-Besnault.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Durighello annonçant qu'il a découvert les débris d'un temple sur une colline près de Saïda et qu'il a recueilli un certain nombre d'objets religieux qui entreront probablement au Louvre.

Le conseil adopte à l'unanimité le changement proposé dans la séance précédente relativement aux heures de ses séances. En conséquence, elles auront lieu désormais à quatre heures et demie au lieu de huit heures du soir. Le conseil décide en outre que l'emploi à donner au legs de M. Sanguinetti sera mis en discussion dans la séance de janvier.

M. Halévy fait une communication sur l'emploi primitif des mots *Arabe* et *Arabie*. Cette communication sera imprimée à la suite du procès-verbal.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'*East India office*. *The Upanishads*, translated by F. Max Muller, Part II (vol. XV de la collection *The sacred books of the East*), 1 vol. in-8°.

— *The Saddharma-puṇḍarîka*, translated by H. Kern (vol. XXI de la même collection).

— *Târîkhi jalsahi qaiṣarî* (compte rendu de la séance impériale où la reine Victoria a été proclamée qaiṣari Hind), 1 vol. in-4°, Lahore, 1883.

Par M. Robert Cust. *Notes on the languages and dialects spoken in British Barma*, broch. 20 p., in-8°.

Par l'éditeur. *Les fraudes archéologiques en Palestine*, suivies de quelques monuments phéniciens apocryphes, par Ch. Clermont-Ganneau, Paris, Leroux, 1885, in-18°, avec 32 gravures.

Par le commissaire en chef du Coorg. *Catalogue of sanskrit manuscripts in Mysore and Coorg*, compiled for government by Lewis Rice, M. R. A. S. Bangalore, 1884, 1 vol. in-8°.

Par l'auteur. *Der Steuertarif von Palmyra*, par H. Dessau, broch. in-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Royal geographical Society*, 1884, may-november.

— *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. XVI, Part. II, Part IV et numéro supplémentaire du Journal de la *Bombay branch*, 1883.

— *Transactions of the American philological association*, 1883, vol. XIV, 1884.

Comptes rendus des séances de la Société de géographie, 1884, n°s 16 et 17.

Par l'éditeur. *John Hopkins University studies, second series* VI, *Rudimentary society among boys*, by John Johnson, Baltimore, november 1884.

Par la rédaction. *Polybiblion*, partie littéraire, 5° livraison, partie technique, 11° livraison, novembre.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Par la rédaction. *Revue africaine*, n° 166, juillet-août 1884.
— *The Indian Antiquary*, november 1884.
— *Journal des Savants*, novembre 1884.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Revue des travaux scientifiques*, t. IV, n° 8.

Par M. Clermont-Ganneau. Les n°s du 19 mai, 26 juillet, 28 juillet, 2-3 novembre du *Journal officiel*, contenant une *Revue orientale*, avec le compte rendu des séances de la Société asiatique.

DISCOURS PRONONCÉ AUX FUNÉRAILLES DE M. ADOLPHE REGNIER PAR M. BARBIER DE MEYNARD.

Messieurs,

C'est au nom de la Société asiatique, bien cruellement éprouvée depuis un an, que je viens rendre un dernier hommage à son doyen, à son cher et regretté Président.

M. Adolphe Regnier avait été le collègue et l'ami de ses fondateurs. Élève de l'illustre Eugène Burnouf, et son successeur désigné au Collège de France si sa fidélité au malheur ne lui en avait interdit l'accès, il entra dans notre Société à l'époque où elle concentrait toutes les forces vives de l'orientalisme européen. Il prit une part considérable à ses premiers travaux et fut un des champions les plus vaillants de cette période que M. Renan a si justement appelée « l'âge héroïque des études orientales ». Seul survivant de cette lutte glorieuse, c'est M. Regnier qui a transmis et maintenu parmi nous les traditions de dévouement à la science et de confraternité littéraire qui sont notre meilleure raison d'être.

Rien ne prouve mieux l'étendue de son savoir et sa largeur d'esprit que sa présence dans nos rangs ou, pour mieux dire, à notre tête. Doué de cette curiosité bien rare qui n'admet pas, en quelque sorte, de départ dans la haute culture intellectuelle, il poursuivait avec la même ardeur et le même

succès des études en apparence dissemblables, mais dont on reconnaît chaque jour davantage les affinités étroites et la parenté.

Quel savant était plus autorisé que lui à faire passer dans notre langue les chefs-d'œuvre de l'Allemagne? Qui pouvait diriger d'une main plus sûre la magnifique édition des *Grands écrivains français* qui est l'honneur de la maison Hachette? Mais aussi quelle meilleure préparation à ce vaste labeur que l'étude des littératures de l'Inde, berceau de notre race et, dans un sens plus restreint, de notre génie littéraire et de nos croyances? Lorsque notre confrère analysait avec une critique pénétrante les stances du Ṛig-Veda dans le *Journal asiatique*, lorsqu'il traduisait et commentait pour nous la plus vieille grammaire du monde, celle des hymnes védiques, il savait bien qu'il donnait ainsi la base la plus solide, celle de la bonne et vraie philologie, au monument qu'il a élevé depuis aux immortels chefs-d'œuvre de notre langue.

Même dans les dernières années de sa vie, lorsque le XVIIe siècle semblait absorber son admiration et réclamer tout son temps, il tint à honneur de rester un des nôtres et nous le prouva par la constance de ses services et de ses encouragements. Partout nous retrouvons son influence bienfaisante. A la Société asiatique, qui l'avait élu président à l'unanimité des suffrages, vous vous rappelez avec quelle autorité pleine de douceur il gouvernait nos séances et comme il savait, d'un sourire bienveillant, désarmer toute tentative d'antagonisme. Dans ses fonctions d'inspecteur de la typographie orientale à l'Imprimerie nationale, il secondait habilement le zèle d'une direction toute dévouée à la science, et donnait une vive impulsion à nos travaux, en leur assurant la régularité et la pureté d'exécution qui leur sont si nécessaires. A l'Académie des inscriptions et belles-lettres, il était devenu, par l'assentiment tacite de ses confrères, l'arbitre de tout ce qui touchait à l'érudition orientale. Sa grande expérience, l'ascendant qu'il devait à sa noblesse d'âme autant qu'à son savoir, étaient la meilleure garantie de succès

pour ceux qui obtenaient son patronage. Il l'accordait, dit-on, difficilement; c'est possible, parce qu'il ne l'accordait qu'à bon escient; et cependant plusieurs d'entre nous ont le droit de se réclamer de lui, plusieurs lui doivent ce qu'ils sont aujourd'hui, parce qu'ils se sont inspirés de ses conseils et de son exemple.

C'est cet exemple, Messieurs, qui sera notre meilleure consolation et qui adoucira l'amertume de nos regrets. La Société asiatique gardera un souvenir ému et reconnaissant du chef qui l'honorait par ses travaux et par l'admirable dignité de sa vie, et, en conservant pieusement ses leçons d'honneur, de désintéressement et de dévouement à la science, elle rendra à sa mémoire l'hommage auquel il eût attaché le plus de prix.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL DU 12 DÉCEMBRE 1884.

ARABE ET ARABIE.

Nous appelons aujourd'hui « Arabes » la race d'hommes habitant ou ayant habité l'Arabie. Par ce terme géographique, nous entendons toute la vaste région de l'Asie antérieure qui est située entre l'Euphrate et l'océan Indien. Cette dénomination était déjà en usage parmi les contemporains de Mahomet, lequel se donna lui-même le titre de prophète arabe, ayant apporté un livre révélé en langue arabe, parlée jadis par Ismaël, fils d'Abraham, le patriarche des Hébreux. Cependant cette définition d'Arabe et d'Arabie ne remonte qu'aux géographes grecs, qui avaient introduit pour la première fois la triple division de : Arabie Déserte, Arabie Pétrée et Arabie Heureuse, en étendant le nom d'Arabie à toute la péninsule. A l'époque des Achéménides, la Satrapie d'Arabie (*Arabaya*) ne renfermait que les deux premières divisions. Dans les inscriptions assyriennes, la dénomination d'Arabie se borne au Haouran et aux parages du golfe d'Acaba; le reste du désert de la

Syrie est appelé désert de *Masch*, le מַשׁ ou מַשָּׂא de la Genèse. D'un autre côté, nous savons par les inscriptions sabéennes que le nom d'*Arabes* n'était jamais appliqué aux anciens habitants du Yémen. Il y a donc lieu de supposer qu'anciennement les tribus du Hidjâz et du Nedjd ne portaient pas non plus le nom d'Arabes et que ce nom n'est chez eux qu'une importation de l'étranger et d'une date relativement assez récente.

Ce résultat est corroboré par le sens même du nom. Étienne de Byzance explique le mot « Arabie » par « occident ». Une telle dénomination ne peut venir des habitants mêmes du pays, mais des peuples voisins du côté de l'est, dans la langue desquels le mot ערב signifie « coucher du soleil, occident ». Ce sont visiblement les peuples mésopotamiens. De son pays d'origine, ce nom s'est répandu chez les Sémites de la Syrie et de la Phénicie, pour lesquels l'Arabie était un pays oriental. Ces peuples ont donc dû chercher une autre interprétation pour le nom d'Arabie. Il est possible que les Hébreux, par exemple, inclinaient à voir dans le mot *ʿArab* ou *ʿEreb* tantôt un pays de plaines » (עֲרָבָה), tantôt un « mélange de tribus hétérogènes » (עֵרֶב רַב), tantôt « des fabricants de tissus ou de tricots » (עֵרֶב). Cette dernière étymologie, la moins naturelle de toutes[1], semble correspondre au nom de *Saracènes*, donné tout d'abord aux Arabes voisins de l'Égypte, d'après Ptolémée, et plus tard, à tous les Arabes en général. Ce nom ne vient pas de مُشْرِقُون « orientaux », comme on l'admet communément, mais de l'araméen סרק « carder, tisser, tresser ». Aussi, la forme syro-talmudique de Saracène est-elle סרקי, avec un ס et non pas שרקי avec un ש. Un fait curieux, c'est que le nom des antiques Horides du mont Séʿir semble aussi signifier « tresses ». Dans Isaïe, XIX, 9, on trouve même l'expres-

[1] Il se peut néanmoins qu'il y ait une allusion au tissage de poil pour la fabrication des tentes; de telle sorte, le mot עֲרָבִי aurait désigné tout particulièrement l'habitant des tentes, le اهل الشعر des Arabes modernes. Cette comparaison m'a été rappelée par M. Clermont-Ganneau.

sion שְׁרִיקוֹת mis en parallélisme avec אֹרְנִים חוֹרִי, ce qui implique la presque équivalence de סרק־שרק et de חורי. Du reste, toutes ces tentatives d'étymologie importent peu; le seul fait qu'il faut retenir, c'est que le nom des Arabes et de l'Arabie a sa source dans les langues sémitiques du nord-est et non pas dans la langue arabe proprement dite. L'histoire offre plusieurs exemples de noms étrangers ayant fini par être acceptés des indigènes comme nom national. Ainsi, le nom national des Japonais est d'origine chinoise. De même, le nom de *Ityopyâwyân*, dont les Abyssins modernes sont si glorieux, est tiré du grec *Αἰθιοπία*, *Éthiopie*. Le nom des Arabes et de l'Arabie semble appartenir à cette catégorie.

J. Halévy.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME IV, VIIIe SÉRIE.

MEMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.



Le Gérant :

Barbier de Meynard.

